عمر فروخ



دار العلم للملايين


تاريخ الفكر العربي
إلى أيام ابن خلدون

دار العلم للملايين

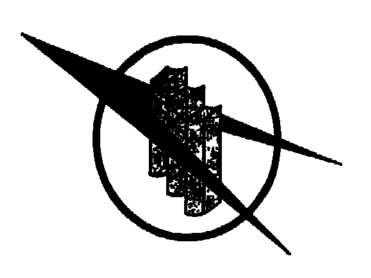
مؤسسة ثقافية للتأليف والترجمة والنشر

شارع مار الياس - خلف ثكنة الحلو

ص.ب ١٠٨٥ - تلفون: ٣٠٤٤٤٥ - ٨١٦٦٣٩

برقياً: ملايين - تلكس: ٢٣١٦٦ ملايين

بيروت - لبنان



الطبعة الأولى ١٩٧٢

الطبعة الرابعة

نيسان (ابريل) ١٩٨٣

الإهداء

قبلَ الحربِ العالمية الاولى كان نصفُ العَرَبِ في الاستعمار. وبعدَ تلك الحرب خَضَعَ الباقون من العرب لاستعمارٍ مباشرٍ او أقيمتْ لهم دُوَيْلاتٌ كانت شَكْلاً من اشكال الاستعمار الحديث. أمّـا العرب أنفُسهم فكانوا في تلك الفترةِ التي تلَتِ الحربَ العالميةَ الاولى كُتَلاً بشريةً لا ثِقْلَ لها في الميزان الدَّوْلي ولا قيمةَ لها في تاريخ الحضارة. وأمّا الافرادُ الذين كانوا ينْهَضون مرّةً بعد مرّة، من قبلُ ومن بعدُ، ليُوَحّدوا صفوف الامةِ العربية فلم يُكْتَبْ لهمُ النجاحُ كاملاً، ذلك لأن جُمهورَ الأمةِ أنفسَهم كانوا لا يزالون عاجزين عنِ الاستجابة للدعوة الى التحرّر والتقدّم.

ونحن نرجو أن يعمَلَ الزمنُ والعِلمُ عمَلَهما في الأمّةِ العربية المُعاصرة فيتّسعَ الوعْيُ في نفوس أهلِها وينجَحَ القادةُ المخلصون في جمْعِ الأمّةِ على الجِهادِ، فيسلُكَ العربُ في طريق الحرّيّة ليَبْدأوا عصْراً مِنَ الاستقلالِ الصحيحِ ثمّ يُصبِحوا أمّةً ذاتَ ثِقْلٍ بالغٍ في الميزان الدَّوْلي وذاتَ قيمةٍ فعّالةٍ في تاريخ الحَضارة.

فإلى الأمّةِ العربية المُتَحَفِّزَةِ في كلِ مكانٍ إلى نهضةٍ أصيلةٍ، وإلى المُخلصين من قادةِ العرب حيثُ كانوا من أجزاء الوطنِ العربيِّ الكبير، أهدي هذا الكتاب الذي وُلِدَ في إبّان الثورة العَرَبية ومَعَ استقلالِ الجزائرِ وفي غَمْرةٍ من الكفاحِ الذي نرجو أن يجمَعَ العربَ على بلوغِ آمالهم.

مقدّمة

غرض هذا الكتاب أن يتتبّع تاريخ الفكر عند العرب في بيئاته الطبيعية والاجتماعية منذ نشأته الى أيام ابن خلدون . ومع أن الفكر نفسه لا يكون عربياً ولا افرنجياً ، ولا شرقياً أو غربياً ، فان المفكّرين أنفسهم لا يستطيعون عادة أن ينفلتوا من قيود بيئاتهم . من أجل ذلك تتأثّر آراء المفكر بعواملَ من البيئة الطبيعية والاجتماعية ، فاذا نحن قُلنا : تاريخُ الفكر العربي، أو تاريخ الفكر اليوناني ، أو تاريخ الفكر الهندي ، فاننا لا نَقْصِدُ النسبة الى الجنس ولا الى الدولة ، وانما نقصد الاشارة الى العوامل الاجتماعية . وتاريخ الفكر عند العرب كان مثالاً صحيحاً لهذه الحقيقة : ان الفارابي تركي والغزّالي فارسي والمعرّيّ عربي وابن باجة فرنجي والمهديّ بن تومرت هرغيّ من البربر ، ومع ذلك فقد كتبوا كلّهم باللغة العربية واتّفقوا في أشياءَ ثم اختلفوا في أشياء . غير ان اتفاقهم وخلافهم لم يكونا بعاملٍ من الجنس الذي كانوا ينتمون في الاصل اليه ، بل بعواملَ من البيئة والعصر الذي عاش كل واحد منهم فيهما وبعناصرَ شخصيةٍ من الاستعداد الفِطريّ لا يَدَ للجنس فيه .

وتعلّق الفارابي وابن سينا بأفلاطون وأرسطو ، وبين ذينك وهذين بُعدُ المشرقين وسبعة قرون ؛ ثم مسّ ابن حزمٍ العربي نظرية المعرفة مسّاً صحيحاً قبل عمانوئيل كنط Kant الذي جاء بعد ابن حزم بثمانية قرون أو تقل قليلاً . وكذلك بسط ابن خلدون العربي الافريقي فلسفة الاجتماع قبل مونتسكيو وتارد ودوركهايم الفرنسيين الاوروبيين بثلاثة قرون أو خمسة قرون . وان البراهين التي جاء بها الغزّالي المسلم الاسيوي للدفاع عن الايمان قد تبنّاها القديس توما المسيحي الاوروبّي : ان البراهين التي كَسَبَت للغزّالي لقبَ حُجّة الاسلام

قد كَسَبَتْ لتوما الاكويني لقب قِدّيس.

والفكر حركة عقلية لا تجري في التاريخ مستقلة. وكما أن القمر مثلاً لا يجري في سماء الأرض مستقلاً عن القوى الجاذبة في الشمس والأرض والكواكب الأُخَر، فان المفكر أيضاً لا يمكن أن يجريَ وَحِداً في مَعْزِل عن الحركات الاجتماعية التي تنشَط من كلّ جانب.

ان أثر الباطنية بارز جداً في فلسفة الغزّالي، كما كان لسلطان الفقهاء وفورات العامّة أثر بالغ في تفلسف ابن طفيل وابن رشد. من أجل ذلك أوْلَيْتُ الاحوال السياسية اهتماماً يستحقه أثرُها في الحركة الفكرية. ثم انني لم أجعل الفلسفة قاصرة على الالهيات، بل ضممت فيها جوانبَ من تاريخ العلم مما يُغفله مؤرّخو الفلسفة عندنا عادة.

والخطة في هذا الكتاب أن تأتي خصائص الأعصر ثم تليها التراجم التابعة لكلّ عصر، متواليةً على وَفَيات أصحابها. اذا ذكرتُ العصر بدأت بايجاز أحواله السياسية ثم أتيت بخصائصه الفكرية. بعدئذ آتي بتراجم العلماء والفلاسفة منسوقة نسقاً تاريخياً على سِنِي الوفاة. ثم يكون هنالك رجال لا يمكن أن تكمل صورة العصر الا اذا ذكروا أو ذكر نفر منهم؛ إلا أن هؤلاء قد لا يبلغون في تاريخ الفكر الى ان تُفرد لكلّ واحد منهم ترجمة، أو لا يكونون ممن هم فلاسفة أو علماء على الحصر. فالخطة أن أُورد هؤلاء معَ خصائصهم موجزةً في الفصل الذي يتناول صورة العصر أو في فصول لاحقة مستقلّة أسمّيها أعقاب الحركة الفكرية في العصور المعينة. في هذه الفصول قد يرد اسم الرجل مَعَ سطرين أو ثلاثة أسطر أو أربعة، أو مع صفحة أو صفحتين أو أكثرَ أحياناً.

أما في فصول التراجم فتأتي الترجمة موجزةً قدر الإمكان، ثم تأتي أسماء الكتب التي هي لصاحب الترجمة مع ذكر خصائص صاحب الترجمة ومقامه في تاريخ الفلسفة قبل ثَبَتِ كتبه أو بعده. ثم يأتي مجمل فلسفته موجزة أو مبسوطة بقدر ما له من آراءٍ معروفة تتعلّق بالموضوع الذي نحن بسبيله. ثم

لا بُدّ أحياناً من شيء من المختارات تكثر أو تقِلّ بحسب طبيعة البحث المطروق وبحسب الحاجة الى التمثيل على أغراض العالِم أو الفيلسوف .

ولم أشأ أن أجعل هذا الكتاب ثَبَتاً قاموسياً بأسماء العلماء والفلاسفة أسردها سرداً آلياً يستوعب القسم الأعظم من أصحاب التراجم على سبيل الاحصاء. ان مثل هذه الثبوت موجودة في كتب كثيرة مثل اخبار العلماء للقِفطي وطَبَقات الاطباء لابن أبي أُصيبعة وحكماء الاسلام للبيهقي ، وفي طبقات الأمم لصاعد ووَفَيات الأعيان لابن خَلّكان. ثم انك واجد مثل هذه الثبوت في تاريخ الآداب العربية لجورجي زيدان. أما اذا اردت الاستيفاء القاموسي لأسماء العلماء والفلاسفة فانك ستجد ذلك على أوفى ما يمكن أن يصنعه واحد تعاونه جماعة من الدارسين في كتاب المستشرق الالماني كارل بروكلمن (تـاريخ الادب العربي) أو في كتاب المستشرق الاميركي جورج سارطون (مقدمة الى تاريخ العلم) أو في كتاب المستشرق الفرنسي اللغة ألدو ميالي (العلـم العربي ودوره في التطوّر العلمي في العالم). إن غاية كتابي هذا أن يَعرِض الآراء ثم ينقدَها أحياناً ، وأن يرى صلة بعض الآراء ببعض وصلتها بالاتّجاه الفكري ما أمكن.

ولعلّ القارىء يلاحظ أحياناً أنني خصصت صاحب الترجمة بعدد من الصفحات أو أوردت له عدداً من النصوص اكثر مما نُقَدّر له عادة ؛ كما نرى مثلاً في ترجمة المعري وفي ترجمة ابن القارض وترجمة ابن عربي. لقد فعلت ذلك لشهرة هؤلاء وأمثالهم أحياناً .

ولعل القارىء سيلاحظ أيضاً قلة الحواشي وقلة أسماء المراجع في هذا الكتاب. ان عدداً كبيراً من فصول هذا الكتاب قد ظهرت من قبل موسّعة في كتب مستقلة كأبي العَلاء المعري واخوان الصفا وابن باجّه ، وكان كل شيء في تلك الكتب مقيّداً بالحواشي تقييداً وافياً ، فأثبتّ في هذا الكتاب ما لا بدّ منه من تلك الحواشي . ثم ان الحواشي غايتها أن تردّ القارىء الى التثبّت مما اختُلِفَ فيه ، وأنا لم أفرّطْ في ذلك. وأما المراجع لمواصلة البحث فأثبَتُّ

منها ما وصلت إليه يدي . ثم إنّني أحببت أن ادرس خصائص الفيلسوف في المرتبة الاولى من كتبه هو لا من أقوال أصحاب المراجع ، ومعَ ذلك فانّني كنت أثبت عدداً من أقوال أصحاب المراجع حيناً بعد حين مقيّدة بمظانّها.

* * * *

وفي ثنايا التراجم آتي بأسماء نخبة من مؤلّفات صاحب الترجمة ــ سواء أكانت تلك المؤلّفات باقية لنا كلّها أو كانت قد ضاعت كلّها أو ضاع بعضها . وفي كثير من الاحيان أشير الى محتويات هذه المؤلّفات إشارة عارضة أو إشارة فيها تفصيل كبير ، وربّما كان قسم كبير من ترجمة المفكّر استعراضاً لآرائه في كتبه ، كما نرى مثلاً في ترجمة الغزّالي (ص ٤٩٢ وما بعدها) وفي ترجمة ابن طفيل (ص ٦٢٦ وما بعدها) .

ثم إنّني رأيت أن أضيف الى كل فصل ــ سواء أكان دراسة لعصر أو أو ترجمة لمفكّر ــ عدداً من المصادر والمراجع يَرْجِعُ إليها القارىء اذا أراد التوسّع في أمر معيّن أو أراد المطالعة العامّة . والطريقة في ذلك أن أقدّم المصادر في السرد على المراجع . أما المصدر فهو الكتاب الذي ألّفه صاحبه وتناول فيه العصر الذي عاش هو فيه ، أو هو الكتاب الذي ألّفه صاحب الترجمة نفسه . أما المَرجِع فهو كتاب ألّفه صاحبه عن عصر سبق أو عن مفكر سابق .

ولقد اقتصرت عموماً على المصادر والمراجع المتعلّقة بالعصر أو المفكّر المخصوصين تعلّقاً مباشراً قدر الامكان ، ولم أخرج الى الكتب العامّة (إلاّ في الكتب التي تأتي بعد العصور ، لأن العصر نفسه يكون متعدّد الأوجه فوجب أن تكون المصادر والمراجع للأعصر متعدّدة الجوانب أيضاً) .

أما المصادر والمراجع المتعلّقة بالمفكّرين فاكتفيت منها بالكتب التي ألّفها صاحب الترجمة ثمّ بقيت وطبعت . وربّما ذكرت من كلّ كتاب طبعة واحدة ، وربّما ذكرت عدداً من الطبعات ــ اذا كان ذكر ذلك يفيد في البحث ، أو لأتيحَ للقارىء أن يصل الى طبعة منها على الاقلّ .

والصورة التي ذكرت عليها كتب المفكر هي الآتية عموماً (راجع ، تحت . ص ٤٦٠ ، مثلاً) :

– رسالة الغفران ، القاهرة (مطبعة هندية) ١٩٠٣ م ؛ (نشرها كامل كيلاني) ، القاهرة (مطبعة المعارف ومكتبتها) ١٩٤٢ م ؛ (نشرتها عائشة عبد الرحمن) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٣ م ؛ (تجديد خليل هنداوي) ، بيروت (دار الآداب) ١٩٦٥ م .

– ملقى السبيل (عني بنشره حسن حسني عبد الوهاب) ، دمشق (مطبعة المقتبس) ١٣٢٩ ﻫ .

ان كتاب « رسالة الغفران » وكتاب « ملقى السبيل » لأبي العلاء المعرّي لأنهما يجيئان مباشرة بعد ترجمته (فلا ضرورة لاثبات اسمه بعد عنوانهما للدلالة على أنه مؤلّفهما) .

أما الاسم الذي يأتي بين هلالين بعد اسم الكتاب فهو اسم ناشر الكتاب أو الواقف على نشره أو مصحّحه الخ . وقد لا يكون للكتاب ناشر معروف أو مصحّح مشرف على الطبع. أما اسم البلد (القاهرة ، دمشق ، الخ) فاسم المكان الذي طبع فيه الكتاب . وأما الاسم الذي يلي اسم البلد بين هلالين فهو اسم المكتبة أو المطبعة أو دار النشر التي تولّت طبع الكتاب . وقد لا يكون هنالك أيضاً دار نشر أو مكتبة أو مطبعة معروفة تولّت نشر الكتاب . ثم يأتي تاريخ النشر . ولقد حرَصت على أن أثبت بعد كلّ تاريخ حرفاً هو ﻫ (دلالة على السنة الهجرية) أو م (دلالة على العام الميلادي) . وقد يأتي التاريخان معاً ، وقد لا يكون على الكتاب تاريخ ابداً .

ونلاحظ في كتاب « رسالة الغفران » أنه طبع مراراً في أماكن مختلفة وأنه قد أشرف على طبعه محرّرون مختلفون .

وبعد المجيء بجميع الكتب المطبوعة لصاحب الترجمة ، بحسب ما وصل اليه علمي أو جهدي ، تأتي الكتب التي ألّفها المؤلّفون عن المفكر . والعمل هنا أشد صعوبة . إنّني قد ألزمت نفسي أن آتي فقط بالكتب التي ألّفت في صاحب الترجمة على الحصر ولم أتخطّ الى الكتب التي ألّفت في جماعة منهم

صاحب الترجمة . ثم اذا كانت الكتب المؤلفة في صاحب الترجمة المخصوصة كتباً كثيرة وعلى مستويات مختلفة من الجودة فقد سمحت لنفسي بالتخيّر أثبت ما أجتهد في قيمته . ولم ألجأ الى مقال في مجلّة الا عند الضرورة : اذا كان المقال جيّداً قيّماً . على أنّني لا أدّعي أنّني استنفدتّ ما جاء في المجلاّت العلمية من المقالات الجياد القيّمات .

وبعد ، فان ذكر هذه المصادر والمراجع انّما هي للاشارة والدلالة وليست للاستنفاد .

* * * *

وكذلك يلاحظ القارىء أنني مقتصد جداً في إبداء رأيي . ان الفلسفة الاسلامية لا تزال الى اليوم في حاجة الى عَرْض صحيح : الى معرفةِ آراءِ الفلاسفة أنفسِهم قبل أن نَعْرِفَ آراءنا فيهم ، وهذا الذي كنت أحاوله . على أن هذا لم يمنع من ايراد شيء من النقد أو الترجيح ولا من الاستشهاد بأقوال نفر من القدماء والمتأخرين .

* * *

لا ريب في أن الدراسات في الفلسفة الاسلامية قد كَثُرت ، كما كثر نشر الاصول الفلسفية . ويجب أن يقال إن عدداً غير قليل من هذه النشور والدراسات جيّد جداً ، ولكنّ حاجتنا لا تزال ماسّة ، قبل البدء بالتفلسف الاصيل ، الى استكمال تلك النشور والدراسات والى عرضٍ صحيح وافٍ لآراء فلاسفتنا . وكذلك يحسن أن يشار الى أن فلاسفتنا قد برّعوا في الجانب العلمي من الحركة الفكرية (في الرياضيات والفلك والطب) أكثر مما برعوا في الجانب النظري (في المنطق وما وراء الطبيعة) ، ولكن عناية الدارسين كانت دائماً منصرفة الى الجانب النظري (في المنطق وما وراء الطبيعة) ، غير أن نفراً منا قد عُنُوا أخيراً بالجانب العلمي[1]. أما في هذا الكتاب فالجانب العلمي لا يزال قليلاً لسببين :

١ ــ ان هذا الكتاب «تاريخ الفكر العربي» : صورة للجهود التي بذلت ؛ وتلك الجهود تعلّقت بالجانب النظري أكثر ممّا تعلّقت بالجانب العملي .

(١) صدر للمؤلف : «تاريخ العلوم عند العرب» بيروت (دار العلم للملايين) ١٣٩٠ هـ ــ ١٩٧٠ م .

٢ — ان الفلسفة الاسلامية بلغت أوجَها في العصور الوسطى الاوروبية يوم كان الدين هو الخطَّ الفاصلَ بين الافراد والجماعات ، ويوم كان الدين هو الغايةَ المقصودةَ من حياة أولئك الأفراد وتلك الجماعات : لقد كانت غايةَ التفكير ، في الاسلام والنصرانية ، ان يتّجه التفكير الى الدفاع عن العقيدة والى السلوك بحسب ما تقضي تلك العقيدة.

ويحسن أن أذكر أن ما ذكرته أنا في هذا الكتاب من باب العلم لم يكن دراسات أصيلة ، فان ذلك الباب بعيد جداً عن بابتي . غير أنني قد اعتمدت في ذلك دراساتٍ لغيري من أهل الاختصاص ، وأرجو أن أكون فَهِماً وأميناً لما نقلت عنهم ، وان كان هذا لم يمنعني من أن أفسّر بالنزر اليسير مما أعلمه من ذلك العلم بعضَ ما قاله أولئك العلماء.

وأنا أعتقد أيضاً أن القارىء سيلاحظ عدداً من الـهنات والهَفَوات والاخطاء ووجوهِ النقص في هذا الكتاب ، من حيث المادّةُ المجموعةُ أحياناً ومن حيث الشكلُ المختار أحياناً. وليثق القارىء أنني أدرك من ذلك شيئاً كثيراً. ولو أن مؤلّفاً أراد الا يَخرُجَ كتابُه الى الناس الا بعد أن يَخلُوَ من كل نقص وخطأ وهفوة وهنَة لما خرج الى الناس كتاب قطّ!

وهنالك غاية لا بُدّ أن أختم بها هذه المقدمة الموجزة : ان نفراً من المؤلّفين العرب في موضوع الفلسفة الاسلامية ، أو الفلسفة العربية ، لا يذهبون مذهبَ العلم في تأليفهم : يخلطون العلم بالسياسة وبالعاطفة والمصلحة ، ويقولون في الفلسفة الاسلامية ، أو الفلسفة العربية ، غيرَ قول الحق. وان هذه الفلسفة عندهم مرة تقليد ، ومرة متخلّفة ، ومرة رجعية ؛ كما يقول نفر من الافرنج . ان هذا الكتاب يريد أن يردّ الكلّ ذي حق حقّه ؛ ولعلّه فاعل ، ان شاء الله.

فعسى أن أكون قد وفيت بما شرطتّه على نفسي وقدّمت للقارىء صورة صحيحة قدر الامكان قريبة ما أمكن القربُ للفكر العربي في أعصره التي مرّت . وعسى أن يكون في ذلك حافز الى أن يَخطُوَ الفكر عند العرب في المستقبل القريب كما يخطو في أيامنا هذه عند غير العرب.

فهرس الموضوعات

الفَلْسَفة

تعريفهـــا

اختلف تعريفُ الفلسفة في اثناء العصور ، ففي العصور القديمة لم تكن الفلسفةُ سوى البحثِ في العلوم الطبيعية . ثم اتسع مدلولُها حتى شَمِلت جميع المعارفِ الانسانية . واخيراً استقر المتأخرون على ألاّ تقتصرَ الفلسفةُ على علمٍ دونَ علم ولا ان تتناول جميعَ الوجوهِ في كل علم ، بل ان تعالجَ طبيعة الوجود والقوانينَ السائدة فيها والصلاتِ بين اعيان الموجودات ، وان تتناول ايضاً أسسَ السلوك والمعرفة . وعلى هذا تكون « الفلسفة علم مبادىء الوجود »[1] .

وعرّف الفارابي الفلسفة تعريفاً لغوياً في الاكثر حينما قال (طبقات الاطباء ٢ : ١٣٤) : « اسم الفلسفة يوناني ومعناه إيثارُ الحِكْمة . والفيلسوف معناه المؤثر للحكمة . والمؤثر للحكمة هو الذي يجعل الوُكْدَ من حياته والغرض من عمره الحكمة » . ثم ان له تعريفاً للفلسفة أوجز وأدلّ هو (الجمع بين رأيي الحكيمين ٨٠) : « الفلسفة حدّها وماهيّتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة »[٢] .

أما ابن سينا فعرّف الفلسفة تَعريفاً معنوياً شاملاً حينما قال (تسع رسائل ٧١) : « الحكمة صِناعةُ نظرٍ يستفيد منها الانسان تحصيلَ ما عليه الوجود كلّه في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعلُه لتَشْرُفَ بذلك نفسه وتُستكمَل ، وتصيرَ عالماً معقولاً مضاهياً للوجود ، وتستعد للسعادة

---

(1) Vgl. Ueberweg I 1.

(٢) راجع ايضاً : Enc. Isl. (2 ed ed..) II 769 f.

القصوى بالآخرة ؛ وذلك بحسب الطاقة الانسانية ».

وأما ابن رشد فأوجز في تعريفها وجعلها معرفة الصلة بين الموجود وبين مُوجِدِه حينما قال (فصل المقال ٢٧) : « فِعلُ الفلسفةِ ليس شيئاً اكثر من النظر في الموجودات من جِهة دلالتها على الصانع .... وكلّما كانت المعرفة بصُنعتها أتمّ كانت المعرفة بصانعها أتمّ ».

غايتهـــا

وللفلسفة غايةٌ واحدة : البحثُ عن الحقيقة . وعلى الباحث عن الحقيقة ان يُجرّد بحثه من الغايات الصغرى من عاطفية واجتماعية ومادّية : عليه ان ينطلق في البحث على سَمْتٍ واحدٍ معيّنٍ ثم يقبلَ ما يؤدّيهِ اليـــه بحثُه مهما كانت النتيجةُ التي سيَصل اليها .

أنواعها وأقسامها

تساهل بعضهم في إطلاق اسم الفلسفة على فنون تَمتّ الى الفلسفة بصلة أو لا تمتّ إليها ، فقالوا : الفلسفة الدينية والفلسفة الاخلاقية ، والفلسفة الاجتماعية ... وفلسفة الموسيقى وما إلى ذلك . على أننا نَوَدّ أن نتناول الدينَ والاخلاق والاجتماع من نواحيها المطلقة ، وان نجعل هذه النواحيَ كلّها منطويةً في الفلسفة عموماً . وهكذا نعني نحن هنا بالفلسفة الفلسفةَ العقلية وحدَها .

وتقبّل العرب التقسيم اليوناني للفلسفة وجعلوها اربعةَ أقسامٍ : الرياضياتِ والمنطقَ والطبيعياتِ والآلهيات . والفلكُ والموسيقى داخلان في الرياضيات . أما قُوى النفس (أي الحواسّ وعملية التفكير) ففي الطبيعيّات . وأما أصلُ النفس ومصيرها فمن الإلهيّات ، وان كان ابن سينا قد أشار اليهما في الطبيعيات (النجاة ٣٠٠ — ٣١٠) وفي الآلهيات (النجاة ٤٧٧ — ٤٩٨).

كلمة فلسفة

ان كلمة «فلسفة» متأخرة في تاريخ التفكير الانساني. هي يونانيةُ الاصلِ منحوتةٌ من «فيلو» بمعنى محبّ او صديق و «صوفيا» بمعنى الحكمة. ولقد كان المستعمَل في اول الامر كلمة «صوفيا» وحدَها. فإن كلمة «صوفوس – الحكيم» قد اطلقها هوميروس في الإلياذة «على النجار البارع» (صانع السفن). على انها أُطلقت ايضاً على كل بارع في فن ما.

ثم استعظم العقلاء ان يُسَمّوا احدَهم «صوفوس = حكيماً» فجعلوا يُسمّونه «فيلوصوفوس = صديق الحكمة = فيلسوف». إلا ان هــذا الاسم كان يدلّ اولاً على «تهذيب النفس»، ثمّ جاء فيثاغوراس (ت ٥٠٣ ق. م.) فيقال إنه أول من سَمّى الفلسفة على الحصر بهذا الاسم [1].

الفلسفة والعلم

تتناول الفلسفة الناحيةَ النظرية من البحث في مظاهر الوجود. اما العلمُ فهو الانتفاع بالنتائج الصحيحة التي وصلتْ اليها الفلسفة. حينما كان الاقدمون يتكلمون على تركيب المادة من الذرّات او من العناصر كانوا يتفلسفون؛ فلما استطاع المعاصرون لنا ان يستخدموا الطاقة الذريّة في أغراض الحرب والسِلْم أصبحوا علماء.

الفيلسوف

على اننا نحن اليوم لا نسمي المفكر «فيلسوفاً» إلاّ إذا امتاز بأربعِ خصائصَ:

١ – ان يبحثَ عن الحقيقة بحثاً مجرداً؛

٢ – ان يكون بحثُه هذا نظرياً شاملاً لمظاهر الوجود كلها؛

٣ – ان يجريَ هو في بحثه على أُسسٍ من المَنطِق المؤيَّد بالبراهين؛

(١) الفهرست ٢٤٢ – ٢٤٣. Ueberweg I 2

٤ – وان يُوجدَ «نظاماً» متماسكاً خاصاً به، ثم يستطيعَ ان يفسّر لنا بهذا النظام مظاهرَ الوجود.

أما اذا فَقَدَ المفكّرُ خاصةً من هذه الخصائص فهو «حكيم».

نشأة الفلسفة

نشأت الفلسفة من مَجْرِيَيْنِ مهمّينِ في الطبيعة البشرية: الفُضولِ والخوفِ من الموت. أما الفُضول فقد دفع الانسانَ الى ان يتساءل عن اسباب المظاهر الطبيعية، فاستيقظ العقلُ الانساني لِما حوله وحاول الانسان أن يوجد لاعماله وسلوكه نظاماً ثابتاً؛ وهكذا نشأت الفلسفة الطبيعية. اما الخوف من الموت فقد اعطانا فلسفة ما وراء الطبيعة: حينما ادرك الانسان ان الموت سيقطع حياته في هذه الدنيا عزّ عليه ان يصيرَ الى العدم فأخذ يبحث في نفسه عن مصيره بعد الموت وعن القوة التي تسيطر عليه هنا وفيما بعدُ. وكذلك احب ان يَعْرِفَ الغيبَ فنشأت العِرافة والكهانة، وجعل الانسان يتعبّد لكل ما يخاف منه، فعَبَدَ مظاهر الطبيعة الجائحة كالأنهار الكثيرة الفيضان والصواعق والحيّاتِ المؤذيةَ والسباع المفترسة والأخْيِلةَ الغريبة (كالشياطين).

ولا شك في ان هذا كله نشأ في زمن بالغ في القدم وقبل بِعثة الانبياء عليهمُ السلام.

الفلسفة القديمة

نَعني بالفلسفة القديمة الفلسفةَ التي ازدهرت قبل ظهور الاسلام، في الشرق وفي الغرب.

اما الفلسفة الصحيحة في الشرق فكانت قليلة جداً، ذلك لأن الدين كان آخذاً من النفوس مأخذه، فلم يستطع المفكرون الشرقيون ان يقوموا ببحثٍ معزول عن الدين في نفوسهم. وهنالك سبب آخر، هو اهتمام الشرقيين

بالبحث العلمي في العلوم المختلفة كالفلك والطب والرياضيات ، وهذا جعلهم علماءَ لا فلاسفة . على ان الهنودَ وحدَهم قد مالوا الى شيء من التفكير النظري والى تخيّل نظام للعالم مبنيّ على « الشُمول » .

اما في الغرب فاننا لم نرَ هذا التفكير النظري إلا عنـــد اليونان ؛ فلا الرومان ، ولا الشعوب الشّمالية فيما بعدَ ، اهتموا بالفلسفة إلا بمقدار اهتمامهم باليونان انفسهم .

ازدهار الفلسفة في اليونان

لازدهار الفلسفة في اليونان عاملانِ : عاملٌ خارجيٌ وعامل داخلي .

اما العامل الخارجي فهو احتكاكُ اليونان بالمدنيات الشرقية ، فقد كان الطِب والهندسة والريّ مزدهرةً في مصر ، وكان الفلك خاصة مزدهراً في العراق . وكذلك حمل الفينيقيون الأحرفَ الهجائية من الشرق الى اليونان وحملوا معها ورق البَرْدي فساعدت الكتابةُ على نُضج التفكير وعلى انتشار نتائجه . ولقد تمّ احتكاك اليونان بالشرق من طريق التجارة ومن طريق الرِحلات العلمية خاصة ، فان ثاليس اولَ فلاسفة اليونان قد زار مصر ؛ وزار العراق في الأغلب . وكذلك تعلم فيثاغوراس في مصر من الكهان .

واما العامل الداخلي فراجع الى البيئة اليونانية في ذلك العهد : لما اطلّ القرن السادس قبل الميلاد (٥٩٩ ق . م .) كانت اليونان قد ازدهرت سياسياً واقتصادياً واصبح لها مستعمرات منثورة في حوض البحر المتوسط . على ان المهم في الموضوع ان الفلسفة اليونانية لم تنشأ في شبه جزيرة اليونان نفسها ، بل في المستعمرات اليونانية على السواحل الغربية من آسية الصغرى حيث كان السكان قليلي الاحتفال بالآلهة المتعددة ، فلم تكن تلك الآلهة تَمْلِكُ عليهم عواطفَهم او تَصْرِفُهم عن التفكير . فما انْ خطر لهؤلاء ان يَضْرِبوا بالخُرافات عُرْضَ الحائطِ حتى نشأت بينهم حركة فكريّة فتحت أمامهم مجال التفلسف .

قيمة الفلسفة اليونانية

نحن ندرس الفلسفة اليونانية بتوسّعٍ ظاهر لأن فيها قيمةً ذاتية وقيمةً نِسْبية .

أما قيمتها الذاتيّة فتتمثّل في ما يلي :

(أ) إنها دور من أدوار الفكر الانساني ،

(ب) إنّ فيها عبقريةً في كشف المشاكل الانسانية ثم ابتكاراً في معالجة تلك المشاكل وتجرّداً عند البحث في تلك المشاكل ، كما كان فيها مَنْطِقاً في المعالجة وثقابةَ نظرٍ في جميع الأمور سواءٌ ما وقع منها وراء الحس وفوق طور العقل أو ما وقع منها في نِطاق الحس والعقل في الحياة الانسانية الواقعة . وكان في الفلسفة اليونانية «عُمومٌ» فهي لم تتناول جانباً واحداً من جوانب الحياة أو عدداً من تلك الجوانب ، بل تناولتْ جوانبَ الحياة كلّها .

(ج) كان الفلاسفة اليونانيون يَسْلُكون سلوكاً واعياً . إن السلوك العمليّ في الحياة لم يكن عند الفلاسفة اليونانيّين تقليداً عملياً لغيرهم ولا اندفاعاً عاطفياً معَ أوهامِهم ، بل كان موقفاً إيجابياً معيّناً : ان السلوك عندهم كان نتيجةً للعلمِ العامّ بالقوانين وللمعرفةِ الخاصّة بأمور الحياة المفردة . كانت العِفّة عندهم عِلْماً ومعرفة كما كان الفسق عندهم علماً ومعرفة — ومثل ذلك العدلُ والظّلم وأشباههما . ولمّا سُئِلَ سُقراطُ وقيل له : ما بالُنا نرى رجالاً يَعْرِفون الخيرَ ويَعْمَلون شرّاً ؟ قال : ذلك لأن عِلْمَهم ظنّ وليس يقيناً ! قصد سقراط أنّ هؤلاء كانوا يظنّون أن ما يعملونه كان خيرا .

هذا السلوك الواعي أخرج الفلاسفة اليونانيّين من الوثنيّة العقلية التي كانت مستعبِدةً لليونانيّين عامّة الى التفكير المستقلّ الذي وضع العقل الانساني أمام حقائق الحياة .

(د) وكان الفيلسوف اليونانيّ يحيا كما يفكّر : لم يكن ثمّت فرقٌ بين تفكيره النظري المثالي وبين سلوكه العملي الشخصيّ في الحياة . ان سقراط قد آثر أن يشرب السمّ على أن يعودَ عن رأيه الذي كان يراه في « الديمقراطية الفاسدة » التي كانت سائدة في المدن اليونانية في أيامه ، بل هو لم يقبلْ أن يسكتَ على الاقلّ عن تنبيه الناس الى ما كانوا غافلين عنه من فسادِ تلك الديمقراطية .

وهكذا لم تَبْقَ الفلسفة اليونانية فلسفةَ أفرادٍ أو جماعةٍ أو شعبٍ ، بل أصبح لها بذلك طابَعٌ إنسانيٌّ عامٌّ .

أما في الجانب النسبي فإنّ الفلسفة اليونانية كانت مَعْلَماً من المَعالم الكبرى التي انطلقت منها الحضارة البشرية والثقافة الانسانية في طريق تطوّرهما :

(أ) ان جميعَ النُظُم الاوروبية متحدّرةٌ من الفلسفة اليونانية : ان جميع النظم المثلى في التفكير والاجتماع مستمدّة من فلسفة أفلاطون ، كما أن جميع النظم المادّية ترجع الى فلسفة أرسطوطاليس .

(ب) ان الفلسفة اليونانية قد ساعدت على حلّ عدد من المشاكل التي اعترضت الانسان في حياته الطبيعية والنفسية والفكرية والخُلقية .

(ج) ثم لا يجوز أن ننسى أن اليونان كانوا أولَ من بَذَلَ المعرفةَ للناس . ان العلوم والمعارف كانت عند الامم القديمة وَقْفاً على الكهّان يَضِنّون بها على الجماهير ومن هم فوق الجماهير أيضاً . فلمّا استطاع اليونانيّون أن يَصِلوا الى هذه العلوم والمعارف ، من الامم القديمة أو بالتفكير المستقل ، بذلوها للناس جميعاً .

(د) أما فيما يتعلّق بالعرب خاصّة فان العلم اليوناني من قبلُ والفلسفة اليونانية من بعد كانا عاملين مهمّين في تنظيم التفكير العربي وفي تطوّره . ولقد أجال العرب عبقريّتهم في تُراث اليونان الفكري كما كان اليونان

قد أجالوا عبقريتهم في تراث الامم القديمة .

على أن هذا كلّه لا يدعو الى أن نُغمض أعيننا عن الخُطُوات التي خطاها التفكيرُ الشرقيّ قبلَ اليونان وبعد اليونان والتي كان لها أثرٌ بارزٌ جداً في عدد من جوانب الفكر العربيّ . من أجل ذلك يرى القارىء في هذا الكتاب فصلاً كبيراً في الفلسفة القديمة (١) .

أدوار الفكر العربي

يقع تاريخ التفكير عند العرب في أربعة أدوار :

(١) تفتّح العقل العربي (منذ الجاهلية الى أواسط العصر الاموي) ، ويتمثّل في الحِكَم والشعر الحِكَمي ، وفي الامثال والوصايا والخطب مما نراه في التُراث الجاهليّ والاسلاميّ عموماً وعند عامر بن الظَرِب وطَرَفة ابن العبد وزُهير بن أبي سُلمى والأحنف بن قيسٍ والإمام علي وعِمران ابن حِطّان والطِرِمّاح بن حكيم .

(٢) حسن الامتزاج بين الفكر والعاطفة (في النصف الثاني من العصر الأموي) ، ويمثّله نشوء المذاهب الكلامية كالإرجاء والاعتزال ثم تبلور مذاهب الشيعة ومذاهب الخوارج . ويمتاز هذا الدور بالمنطق الفِطري المبنيّ على التساؤل الحكيم وعلى المقارنة بين الآراء . ومَعَ أن الدافع الى التفكير في هذا الدور كان الحَمِيّة الدينية والدفاع عن الرأي الشخصي والرأي الحزبي السياسي ، فإنّ الرّغبة في معرفة الحق وفي الاقتناع قبل الاعتقاد كانت دأبَ أصحاب هذه المذاهب .

(٣) امتزاج التفكير الاسلامي بالتُراث الاجنبي بعد اتّساع حركة النقل من اليونانية خاصة ومن الهندية والفارسية أيضاً . في هذا الدور بدأ التنظيم الصناعي في الفكر الاسلامي ، واجتمع المفكّرون المسلمون من عرب

---

(١) راجع ، تحت ، ص ٣٠ وما بعدها .

وفُرس وتُرك وسُريان ويونان على بناء الثقافة الاسلامية في الرياضيات والفلك والطبيعيات وفي الفلسفة الماورائية . ومع أن اشتغال هؤلاء المفكرين كان في الفلسفة الخالصة أكثر ، فان جهودَهم في حقل العلوم الرياضية كالجبر والفلك ثم في العلوم الطبيعية كالكيمياء والطب كان أجدى . ويمتدّ هذا الدور نحو ثلاثة قرونٍ ، من اشتهار الكِنْدي بعد انتقال الخليفة المأمون من مرو الى بغداد سنة ٢٠٤ هـ (٨١٩ م) حتّى وفاة الغزّالي سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) .

(٤) ذروة التفكير العقلي والاجتماعي ، وقد مثّلها فلاسفة المغرب من ابن حزم المتوفّى سنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م) الى ابن خَلْدونٍ المُتوفّى سنة ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) .

ويَحْسُنُ أن نلاحظ أن هذه الادوار لم تتعاقبْ تَعاقباً فاصلاً ، فإنّ علم الكلام امتد حتّى شَغَلَ ابنَ حزم في الاندلس ، كما أن نُضْجَ الفلسفة الصحيح بدأ أيضاً مَعَ ابن حزم الذي تُوفّي قبل الغزّالي بخمسين سنة . ثم تأتي بعدَ هذه الأدوارِ حِقبةٌ طويلة لا تدخل في نطاق الكتاب الحاضر .

التصوّف والفلسفة

والتصوّف في الأصل ليس من الفلسفة . ولكن بما أن نفراً كثيرين من المتصوفة المسلمين قد تناولوا أغراضاً فلسفية واضحة ثم مزجوا بعضَها بعناصر من التصوّف ، كان من المنتظر أن نتكلّم على سلوكهم وآرائهم في هذا الكتاب ، ولكن باعتدال .

ماذا نسمّي هذه الفلسفة ؟

ليس من الحق ان نُسَمّيَ فلسفتنا يونانية ، وان كان أبرزُ مصادرِها وأوسع مجاريها وأوضح مظاهرها يونانيةً ، لأنها لم تؤخذ عن اليونان جُملةً ولم تبقَ على ما كانت عليه عندهم .

وكذلك لا يجوز لنا ان نُسَمّيَها شرقية لأن هنالك فلاسفةً في الصين واليابان والهند وايران لا نُعالج فلسفتهم هنا ، وهنالك امثالهم في المغرب ، في إفريقية والاندلس ، نعالج فلسفتهم ولا نهملها .

ثم اننا نواجه مُعضِلتين اذا حاولنا ان نسميّها عربية او اسلامية . اجل ، ان هذه الفلسفة مكتوبة باللغة العربية ولكنّ كثيرين من رجالها غيرُ عرب ، بل هم فُرس كالغزالي او تُرك كالفارابي ، ولا شك في ان للترك والفرس أساليبَ تفكير تختلف حَسْبَ بيئاتها وحاجات أقوامها من أسلوب التفكير العربي . واذا كانت الفلسفة تقوم على التفكير ، فكيف يُحَقّ لنا ان نُسميَ هذه الفلسفة عربية والقسم الوافر ، بل الاوفر ، من اصحابها ليسوا عرباً . وكذلك اذا أحببنا ان نسميّها إسلامية اضطُرِرنا الى ان نتناول بالمعالجة جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالهندية والصينية والفارسية والتركية والأوردية ؛ ونحن في الواقع لا نعالج الا القسم المكتوب باللغة العربية . ثم ان هنالك نفراً ساهموا في تكوين هذه الفلسفة ولم يكونوا مسلمين ، بل كانوا نصارى اويهوداً او صابئة ، فكيف يُحَقّ لنا ان نسميّها اسلامية ؟

غير أننا اذا رَجَعنا الى كتب القوم ونظرنا في ما قاله علماء الغرب عموماً وعلماؤنا خصوصاً ، وجدنا أنهم جميعاً قد عدّوا العِلْمَ الآلهيّ في المرتبة الاولى بين سائر اقسام الفلسفة ثم جعلوه الغاية من كتبهم وقدّموا للبحث فيه المقدماتِ المختلفةَ (تسع رسائل وما بعدها وخصوصاً ٧٦ ــ ٧٩) ، بل إنك إذا قرأت ما كتبه ابن خلدون أيْقَنْتَ ان جميع ما طرقه العرب يكاد ينطوي تحت علم ما بعد الطبيعة أو «علم الإلهيات» ، فهو يقول (المقدمة ٩٢٠ ــ ٩٢١) في علم الإلهيات إنه «علم ينظر في الوجود المطلق : فأولاً في الامور العامة الجسمانيات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجود والإمكان وغير ذلك ، ثم ينظر في مبادىء الموجودات وأنها روحانيات ، ثُم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها ، ثم في

احوال النفس بعد مفارقة الاجسام وعَوْدها الى المبدأ ؛ وهو عندهم علم شريف ... »

ومن الذين ذهبوا الى ما نذهب اليه وقالوا ما أرادوا بصراحة لا مزيد عليها رجل من غَرناطة كان معاصراً لابن باجّه وصديقاً له ، اسمه ابو الحسن عليّ بنُ عبد العزيز ، ألّف « مجموعاً » من أقوال ابن باجّه الفلسفية ومهد لها بمقدمة قال فيها : « اما ... العلم الإلهّي ... (فهو) ذلك العلم الشريف الذي هو غاية العلوم ومُنتهاها ؛ وكل ما قبله من المعارف فهو من أجله وتوطئة له (طبقات الاطباء ٢ : ٦٣) » .

فاذا كانت « الإلهيّات — ما بعد الطبيعة » اعظمَ علوم الفلسفة ؛ واذا كانت الغاية من الإلهيات التي عالجها الفارابي وابن سينا وابن باجّه وابن طُفيل واكفاؤهم اسلامية اولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ؛ اذا كان هذا اذن كله كذلك لم يكن ثمت بُدٌ من ان نعتبر هذا الاتجاه كما اعتبره الذين وضعوه ورَضُوا به ، ثمّ لم يكن لنا مفر من ان نسمي هذه الفلسفة التي كتبت باللغة العربية « الفلسفة الاسلامية » .

للمطالعة والتوسّع

- كتاب الفهرست لابن النديم (طبعة فلوغل) ، أعادت طبعه بالتصوير مكتبة خيّاط (بيروت) ١٩٦٤ م .
- الفكر الفلسفي في مائة سنة ، أشرفت على إخراجه هيئة الدراسات العربية في الجامعة الاميركية ، بيروت ١٩٦٢ م .
- التعريفات للجرجاني
- تسع رسائل لابن سينا ، قسطنطينية (مطبعة الجوائب) ١٢٩٨ هـ .
- مقدّمة ابن خلدون ، بيروت (دار الكتاب اللبناني) ، الطبعة الثانية ١٩٦١ .
- تاريخ حكماء الاسلام لظهير الدين البَيْهقيّ (عُني بنشره

وتحقيقه محمد كرد عليّ) ، دمشق (مطبوعات المجمع العلمي العربي) ١٣٦٥ ﻫ = ١٩٤٦ .
– طبقات الاطبّاء لابن أبي أصيبعة
– إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي
– الملل والنحل للشهرستاني
– معاني الفلسفة ، تأليف أحمد فؤاد الأهوانيّ ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٧ م .
– العقل والوجود ، تأليف يوسف كرم ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٦ م .
– نظريّة المعرفة والموقف الطبيعي للانسان ، تأليف فؤاد زكريّا ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٦٢ م .
– الفلسفة الميتافيزيقية ، تأليف ألبير نادر ، القاهرة (مكتبة الانجلو المصرية) بلا تاريخ .
– خرافة الميتافيزيقيا ، تأليف زكي نجيب محمود ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٣ م .
– فلسفة القيم ، تأليف ريمون رويّه (تعريب عادل العوّا) دمشق (مطبعة جامعة دمشق) بلا تاريخ .
– أسس الفلسفة ، تأليف توفيق الطويل ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٥ .

— Encyclopaedia of Religion and Ethics.
— Encyclopaedia Britannica, 11 th. ed. (1911) and later editions.
— Enciclopedia Italiana.
— Der Grosse Brockhaus, Wiebaden 1953.
— Grand Larousse encyclopedique, Paris 1960 ss.
Dictionary of Philosophy and psychology, by James Mark, Glocester (Mass., U.S.A.)
— Biographical encyclopedia of Philosophy, by H. Th. Schnittkind, New York 1965.

— Philosophical inquiry, by L. W. Beck.
— The theory and practice of philosophy, by Abraham Edel, New York 1946.
— A history of philosophical systems by V. T. A. Ferm, New York 1950.
— Philosophical systems, by E. W. Hall, New York 1960.
— The fundamental questions of philosophy, by A. C. Ewing, London 1953.

ويلحق بهذه كتبٌ في المنطق وعلم النفس والدين .

الفلسفة القديمة
في الشرق خاصة

يبدو أن التفكيرَ القديم قبلَ اليونان قد بلغ ذِروةً من النُضج وخصوصاً في العلوم التطبيقية . وما بناء الأهرام والتحنيط ونظام الريّ في مصر ، وما المأثورات الفلكية ثمّ نظام الأقنية بين دِجلةَ والفُرات في العراق ، ومـــا هياكل الهند والصين وصناعاتهما والطبقات الدينية والاجتماعية الباقية فيهما إلا دليلاً على نُضج التفكير وعلى اتّصال ذلك النضج زمناً طويلاً في جميع أجزاء العالم القديم . ثم إننا نعلم على القطع أن الفلاسفة اليونانيين الاولين أمثال ثاليس وفيثاغوراس قد تلقّوْا علومهم الهندسية والفلكية في مصر غالباً وفي العراق أحياناً .

غير أن الامم القديمة كانت خاضعة في الدين والسياسة لطبقة من الكهّان المستغلّين للدين في سبيل السلطة . من أجل ذلك كتموا علومهم حتى لا تصل الى العامة فتضيعَ سُلطتهم هم . فلمّا انقرضت طبقة الكهّان انقرض علمها معها ، بعد أن كان ذلك العلم قد تقهقر في ذاكرة الكهان دهراً طويلاً . أما اليونان فكان من خدماتهم للفكر ولتاريخ الفكر أنهم بذلوا العلوم والفلسفة لمن يستأهلها من نخبة الناس وممن هم دون النخبة أحياناً ، فعاشت آراؤهم ومذاهبهم الفلسفية بعدهم وورثناها نحن منهم .

وقد كان لأهل فارسَ والهندِ آراء يحاولون أن يربِطوا بها بين الدين وبين نشأة العالم . ولذلك تقرُب هذه من أن تكون فلسفة ، وخصوصاً لتأثيرها

في كثير من المفكرين فيما بعد.

كان للانسان القديم حَضارةٌ (أسلوبٌ في المعيشة) مختلفةٌ من حضارة اليوم وأقلَّ تنوّعاً وأبسطُ مظاهرَ وأبعد عن اللطف في المعاملة والدقّة في الصناعة والرفاهية في العيش. على أن جميع القضايا التي لا تزال تَشْغَلُنا الى اليوم، كاللغة والدين والأسرة ومظاهر الطبيعة، كانت تَشْغَلُه أيضاً. غير أن الانسان القديم كان يعيش عِيشة فِطرية في نِطاقٍ ضيّق من عالمه المادّيّ وعالمه الروحيّ معاً: كان يَحْسَب أن جميع هذا العالم مخلوق له. فالشمس والقمر والأمطار والصواعق والكسوف والخسوف والحيوانات والأشجار كانت مجعولة له: كانت الصواعق لتخويفه، وكان القمر للانارة له في الليل، وكان المطر وسيلةً لاسقائه وسَقْيِ زَرْعِه، كما كان انقطاع المطر عقُوبةً له. ثم تجسّمت الطبيعة للانسان الفطريّ كائناً حيّاً يتحدّاه في كلّ وِجهة، حتى أنه كان لو عثّر بحجرٍ لتخيّل أن هذا الحجر نفسه قد أرادَ به شرّاً.

ولم يتعرّف الانسانُ الاوّل قانونَ السببيّة، فكان يريد أن يعرف «المسبِّب الآنيّ» لكلّ حادث؛ إنّه لم يكن يسأل مثلاً: ما الذي أحدث الرعدَ؟ — بل كان يسأل: من ذا الذي أحدث الرعد. وربّما سأل عن الرعد، لماذا حدث؟ وكيف حدث؟ ومن أين جاء؟ والى أين يذهب؟ لا ليتعرّفَ طبيعة الرعد وصلة الرعد بالعالم الطبيعيّ الذي يحدث فيه، بل ليطّلع — في رأيه — على صلة ذلك الرعد بنفسه هو وعلى تأثير ذلك الرعد على حياته هو. ثمّ ان الانسان الفطري كان ضعيفاً في الحُسبان، قاصراً في كشف الحقائق، جاهلاً للأسباب الفاعلة في عالم الطبيعة، فحمله ذلك كلّه على أن يؤمن بالخُرافات وعلى أن يميل الى المبالغة في كلّ شيء. ومن هنا تخيّل أن العالم مملوء بالارواح الشِريرة الغائبة عن بصره والقادرة على إيذائه.

الوجود والإله

كان أصل الوجود غامضاً في ذهن الانسان الفطري ، وكان الوجود نفسه ، في رأي الانسان الأوّل ، محدوداً ضيّقاً لا يزيد على بيئته هو وما يراه في بيئته هو من الأرض والماء ثم تلك الرقعة من السماء التي تعلو المكان الذي كان يعيش فيه .

ونظر الانسان الفطري الى نفسه ورأى أنه يسيطر على بقعة من الارض وأن له أسرةً فتخيّل لهذا العالم كلّه حاكماً مستبدّاً ، وهكذا خطرت له فكرة وجود الله . وجعل الإنسان الفطري لله وِلادة عجيبة ، فقال مرّة إن الله خرج من الماء الذي كان يملأ الوجود ثم صنع تلّة (في وسط هذا الماء) وجلس عليها ؛ وقال مرّة أخرى إن بقرةً بيضاءَ خرجت من نهر النيل ثم ظهر الله منها . وكذلك تخيّل الانسان الفطري أن لله أُسرةً وأولاداً يتولَّوْن أمورَ العالم .

آدم والعـــالم

والله هو الذي خلق آدمَ (الانسان الأول) : صَنَعَ شخصَه ثم نفخ فيه رُوحاً (ريحا ، نَفَسا) . والبشر كلّهم جاءوا من هذا الانسان الذي هو أبٌ للناس كلّهم .

وشعر الانسان الفطري أنه مرتبط بهذا العالم المُحيط به خاضعٌ لإرادة الله ولأحكام النجوم ، تحيط به عوامل الطبيعة فتُسيء إليه في الأكثر وتُحسن اليه في الاقلّ .

الأسرة والدين

كان نظام الاسرة يمثّل سُلطة القويّ على الضعفاء : كان الأبُ القويّ سيّدَ المرأة والأطفالِ الصغار في الأسرة ؛ وكان القويُّ بين أسياد الأسر ينقل سلطته الى المجتمع . ومع الأيام يُصبح لهذا المتسلّط رَهبةٌ صحيحة في نفوس الخاضعين له حتى يصبحَ لهم ذلك ديناً (عادة) .

الحياة والموت والآخرة

نظر الانسان الفطري إلى نفسه فوجد أنه يُثيب المحسن ويُعاقب المُسيء من أولئك الذين يبسُطُ سُلطته عليهم . ثم وجد أن ثمّت أشخاصاً لا سلطةَ له عليهم فتخيّل (قبلَ أن تأتِيَ الأديانُ السماوية) آخرةً يُحاسب الله فيها أولئك الأشخاصَ فيعاقبُ الظالمين (له ولأمثاله) ويثيبه هو وأمثالَه (من المظلومين).

ثم عزّ على الانسان الاول أن تَنْتَهِيَ حياته في هذه الدنيا فاعتقد أن الموت انتقال قَسريّ من مكانٍ الى آخرَ يحيا فيه حياه ثانية دائمة ، فكان أهل الميْت يقيمون المآتم لمَيْتِهِم ثم يدفنونه في مكان حصين ويدفنون معه الأشياء التي كان يستخدمها في حياته لأنه سيحتاج إليها في حياته الثانية . وكذلك كان الانسان الأول يزور أمواته ويقوم بالمراسم عند قبورهم لاعتقاده أنهم يشعرون بما يُبديه نحوهم .

الأحلام والسحر

واعتقد الانسان الفطري أن الأرواح تتزاور في أثناء نوم أصحابها . ثمّ ان أرواح الأموات تأتي في الأحلام إلى الأحياء فتُفضي إليهم بشيء من الأخبار الماضية أو المقبلة ، أو تنصحُ لهم بأمورٍ وتُحذّرهم من أمور . ولمّا اعتقد الانسان الأوّل أن المدارك الروحانية الغائبة عن الحس يمكن أن تُحدث آثاراً مادّية في البشر خاصّة نشأ عنده مَدْرَكُ السحر .

تطوّر الفكر في مصر القديمة

خرجت مِصْرُ من العصر الحجريّ بالكشف عن مَعْدِنِ النُحاس في صحراء سيناء ، نحو عام ٥٠٠٠ ق . م ، وكانت الحضارة والثقافة قد بلغتا فيها مبلغاً كبيراً ثم أثّرتا في أديانٍ وفلسفاتٍ للامم المعاصرة لمصر يومذاك .

– الوجود والعالم

الوجود الأوّل كان النون ، والنون هو الماء الاصلي المحيط ومصدر كلّ شيء ، ومنه وُجد أتوم الخالق الأكبر من تلقاء نفسه . لمّا ظهر أتوم من النون صنع تلّة وأظهرها من قلب الماء ثم استقرّ عليها وبدأ خلقَ العالم . ولفظ أتوم ، في أوّل الأمر ، الالّهَ شو (إله الهواء) ثم أختَ شو ورفيقته الإلاهة تفنوتَ (إلاهةَ الرطوبة) . وشو وتفنوت ولَدا غب إلّهَ الارض ونوتَ إلاهة السماء . ثمّ ان غب ونوت تزوّجا وَولَدا أوسيريسَ وأخته إيسيس ، ثمّ ولدا ستّ وأختَه نفتيس . ومن هؤلاء جاء سكّان العالم الجسمانيّين والروحانيّين .

– صورة الأرض

كانت الارض لوحاً سابحاً على النون (الماء) ولها عند أطرافها نواتىءُ تمثّل الجبال . وكان في أطراف الارض أربعةُ أعمدة تستقرّ عليها السماء ، كما أن الالّه شو (إلّهَ الهواء) كان يحفظ السماء في مكانها فوق الارض . وكان المصريون يصوّرون الإلاهة نوت امرأةً مستندةً على قدميها وكفّيها فوق الارض ، وربّما صوّروها على شكل بقرة . ومن السماء تتدلّى النجوم . أما الشمس فتدور حول الارض : تُشرق في الصباح وتغيب في المساء ، ثمّ تعود فتشرق في اليوم التالي وقد تجدّدت بمرورها في النون .

– الله والانسان

كان رَع إلّهَ الشمس والالّه الأعلى ، وكان يُدعى أيضاً أمون رع ويُلقّب ملكَ الآلهة ، وهو أوّل ملوك مصر (فهو إلّهٌ وملك في وقت واحد) . واذا كان فرعون (ابن الالّه رع والملك الظاهر الذي يحكم البلاد) يتجبّر ويظلم الناس فلأنه يريد أن يَضبط الأمورَ بدقّة وحزم في سبيل المحافظة على نظام الريّ الذي هو سبب حياة مصر .

والله – في العقيدة المصرية – خَلَقَ الانسانَ على صورته رحمةً بالناس وحُبّاً لهم ، ثمّ خلق كلّ شيء في هذه الدنيا وسَخّره لهم . وقد بلغ من حبّ الله للناس أن ذبح أولاده لمّا تآمر أولادُه على الناس . ولكن لمّا ثار الناس عليه هو أهلكهم .

– اصلاح اخناتون

جاء أمنحوتب الرابعُ الى العرش سنةَ ١٣٧٥ ق . م فكَرِهَ الوثنيةَ السائدة في مصر فألغى عبادة جميع الآلهة واستبقى عبادة أمون رع وحدَه وسمّاه أتون (وأتون اسم آخر للشمس) ثمّ سمّى نفسه إخناتون (أتون راض = رضا الله) .

ومع أن هذا «التوحيد» كان لا يزال مَشُوباً بالوثنية الظاهرة ، فان البشرلم يكونوا بعدُ مستعدّين لقَبوله . فلمّا تُوُفّيَ إخناتون ، ١٣٥٠ ق. م ، عادت الوثنية الى مصر .

– الحياة بعد الموت

كان أوسيريس إلهاً للماء ، للخصب وللنبات وللحياة كلّها ، لأنه مات ثم عادت اليه الحياة فأصبح يمثّل القيامَ من الموت . وكان المصريون يحتفلون ببَعْثه من الموت في كلّ عام ؛ ومن ذلك انتشر الاعتقاد بين المصريين بأن البعث حقّ لكلّ انسان . ويمكن أن نرى مبلغ اهتمام المصريين بالحياة بعد الموت من اهتمامهم بقبور ملوكهم وقبور الأعيان ، وبالأهرام التي كانت مقابرَ وبالتحنيط الذي يجب أن يَحْفَظَ الجسم سليماً حتّى تستطيع الروح أن تعودَ اليه .

– الحضارة المادّيّة والثقافة العلمية

عرَفَتْ مصرُ ، منذ القرن الثلاثين ق.م ، أقدر المهندسين – مما نرى في بناء الأهرامِ والهياكلِ وفي نظام الريّ . ثم كان المصريون بارعين في صِناعات النسيج

والزُجاج والذهب والفَخّار والوَرَق وفي الكيمياء . وعرف المصريون الكَسْر العُشريّ والجبر والهندسة المستوية منذ ٢٠٠٠ ق.م. ووصل الينا منذ ذلك الحين كتاب في الجراحة فيه أقدمُ ذِكْر للدِماغ وأنّ الدماغ يسيطر على أطراف البدن ، فاذا أصيب الدماغ بأذىً فإنّ تلك الأطراف يلحقها الشلل .

تطوّر الفكر في ما بين النهرين (العراق)

منذ عام ٣٠٠٠ ق.م. كان السُومريون (وهم شعب غير ساميّ) يسكنون في العراق في مدن مسوّرة وقد تألّفوا الحيَوانات المختلفةَ . وهم أول من تألّف الحصان وأول الذين عَرَفوا الدولاب وصنعوا المركبات ليحملوا عليها أثقالهم .

— الأعداد والتقويم

جعل السومريّون الوَحْدة الكبيرةَ في العدد « ستّين » فكانوا يقولون : « خمس مرّات ستّين » ، كما نقول نحن : « ثلاثمائة » . وبذلك كانت السنة « ستّ مرات ستّين يوماً » تقريباً ، والدائرة « ستّ مرّات ستّين دَرجةً » .

كانت السَنة عند السومريّين اثنَيْ عَشَرَ شهراً قمرياً ، ثم أدركوا أن السنة القمرية أقصر من السنة الشمسية التي تتشكّل في أثنائها الفصول الأربعة . من أجل ذلك كانوا كلّما لاحظوا أن فصل الربيع قد تأخر عن ميعاده الطبيعي نحو شهر نسأوا البَدْءَ بالسنة الجديدة (أي أخّروها شَهْراً) بزيادةِ شهر في آخر السنة السابقة . وهكذا كانت كلّ سَنةٍ ثالثةٌ في التقويم السومري ثلاثةَ عَشَرَ شهراً . وهذا هو النَسيء .

— خلق العالم وصورته

في البدء لم يكن أرضٌ ولا سماء ولا آلهة ، ولكن كان ثمّت ثلاثةُ مظاهرَ من الماء في فوضى مطلقة : الماء العَذْب (الحُلو) أو النهر المحيط

ويمثّله أبْسو (أبو جميع الأشياء) — الماء الأُجاج (المالح) أو البحر، وتمثّله الفوضى تيئامات (الأمّ العظيمة) — الماء البخار (الغَمام أو الضباب) ويمثّله الغموض «ممّو».

بدأ الخلق بعالم الآلهة : وَلَدَ أبسو وتيئاماتُ إلهَين هما لَحْمو (بسكون الحاء) ولَحَمو (بفتح الحاء) ثم جاء من لَحْمو ولَحَمو إلاهانِ آخَرَانِ : أنشارُ (الجانب الأعلى المذكّر من دائرة الأُفق التي يجب أن تحيط بالسماء) وكِيشارُ (الجانب الأدنى المؤنّث من دائرة الأفق التي يجب أن تحيط بالأَرض). ثم إنّ أنشار وكيشار وَلَدا آنو (إلَه السماء) : بعدئذ وَلَدَ آنو الإلاهةَ نودمّوت (أو أيا أو أنكا)، ولعلّها إلاهة الأَرض أو إلاهة الحكمة.

الى ذلك الحين كان الوجود الماديّ لا يزال قُرْصاً مجتمعاً أو شيئاً على شكل الطاس، فجاء (إلَه) الريح ونفخ ذلك القرص ففَرّقَه طَبَقَتينِ أصبحتْ الطبقةُ العليا منهما سماءً والطبقة السفلى أرضاً.

— قصة الطوفان

حدثت في بلاد ما بين النهرين (جَنوبيّ العِراق) طوفاناتٌ عظيمة في أيام السومريّين كان أعمَّها وأشدَّها الطوفانُ الذي حدث بُعَيْدَ عام ٤٠٠٠ ق.م. وقد وصل إلينا ملحمة سومريّة تصف هذا الحدث الذي أباد الناس في المِنطقة التي عمّ فيها. وكان لهذه الملحمة أثر بعيد في آداب الشعوب الساميّة (كالبابليّين والعبريّين) وعند غير الشعوب الساميّة (كالصينيّين).

— ملحمة جلجامش (الموت والخلود)

بعد الطوفان الثاني الكبير (نحو عام ٣٣٠٠ ق.م.) حكمت في مدينة الوركاء (أوروك — في منتصف الطريق بين بغداد والبصرة اليوم) سُلالةٌ من الملوك عدد أفرادها اثْنا عَشَرَ مَلِكاً كان الرابع فيهم ملكاً شجاعاً

وبطلاً اسمه جلجامش .

في ملحمة جلجامش أن جلجامش كان صديقاً لانسان وحشي اسمه إنديكو [1] فاستطاع جلجامش أن يتألفه . فلما مات انديكو حزن عليه جلجامش .

وطار جلجامش في السماء باحثاً عن نبات يدفع الموت عن البشر ويمنحهم الخلود ، فلما قرب جلجامش من ذلك النبات دفع عنه فسقط عائداً خائباً الى الارض .

– الحياة الاجتماعية

عاش السومريون جماعات صغيرة في مدن مستقلة ، وكانت كل جماعة تتألف من طبقات منها طبقة الأحرار وطبقة الأرقاء . وكانت المرأة ملكاً لأبيها ثم لزوجها .

وكان يحكم المدينة المستقلة مجلس يمثل سكانها الأحرار مما ينطق بشيء من الشورى الفطرية . أما في أيام الأزمات فكان يعهد بالحكم الفعلي لفرد واحد من شيوخ المجلس يسمى ملكاً . وبما أن هذا الملك كان ينتخب انتخاباً فلقد كان بالامكان أن يعزل .

– الكتابة المسمارية

كتب السومريون بالصور منذ القرن الثلاثين ق . م . ومع الايام تطورت الصور فأصبحت أشكالاً شبيهة بتلك الصور . وبما أن السومريين كانوا يطبعون على الطين بأداة تشبه المسمار أو الإسفين (عريضة من أحد طرفيها دقيقة من الطرف الآخر) فقد عرفت كتابتهم بالكتابة المسمارية أو الإسفينية . على أن الكتابة المسمارية ظلت كتابة تصويرية ولم تصبح عندهم علامات صوتية أو حروفاً .

---

(1) كانت أعضاؤه مزيجاً من أعضاء البشر وأعضاء الحيوانات .

تطوّر الفكر في بابل

في أواخر القرن الثاني والعشرين ق . م . بدأتْ مملكة سومر بالضَعْف ، فاتّفق أن هاجرت في نحو ذلك الحين قبائل من الأموريّين (وهم ساميّون) الى ما بين النهرين واستَوْلَتْ على قرية بابِلَ على الفرات الأدنى ، فعُرِفت دولة الاموريّين في بابل باسم الدولة البابلية .

يبدو أن تقسيم النهار اثْنَتَيْ عَشْرَةَ ساعةً وتقسيمَ الليل اثنتَيْ عَشْرَةَ ساعة ثم جمعَ سبعةِ أيام في وَحْدة زَمَنية تعرف اليوم باسم «الأسبوع» هي من عمل البابليّين . وفي مطلع الألف الثاني ق . م . جعل البابليّون يدوّنون مطالع كوكب الزُهَرَةِ ومغاربَه بالإضافة إلى الشمس (لأن الزُهَرَة إذا كانت في السماء قريبةً من الشمس فإنّ نورها لا يظهر) .

وأشهر ما وصل الينا من البابليّين «شرائعُ حَمورابي» . انّ حمورابي ملكَ بابلَ جَمَعَ القوانين والأعراف القديمة[1] في مكان واحد وكتبها بالخط المسماري على لَوْح كبير من الحجر ونصبه في الهيكل . والى شرائع حمورابي يَرْجِع كثير من القوانين مثل «العين بالعين» . ومع أن شرائع حمورابي انطوت على كثير من الانتقام الظالم (كالحكم بقتل ابن المهندس إذا اتّفق أن ذلك المهندس بنى بيتاً ثم سقط ذلك البيت وقتل ابناً لصاحب البيت) ، فان فيها كثيراً من أوجه الرحمة في القانون تتعلّق بالأيتام والأرامل .

الحثّيون والسياسة

كان الحثّيّون أولَ الشعوب الآرِيّة[2] التي انتقلت إلى غربيّ آسِيَةَ . وقد نزل الحثّيون في آسيةَ الصُغرى وأقاموا فيها عدداً من المدن سَرعانَ ما وحّدوها في دولة عسكرية قويّة استطاعت أن تُقيمَ أوسعَ الامبرطورياتِ التي قامت في غربيّ آسية (٢٣٥٠ ق . م .) .

---

(١) العرف (بضم العين) العادة المعمول بها بين الناس في الأخلاق والمعاملات .

(٢) راجع ، تحت ، ص ٤٤ .

والحثيّون أولُ من جاء بالحصان إلى آسية الصغرى وأول الذين عرفوا الحديد واستخدموه في الحروب . وكانت حضارتهم العمرانية مزدهرة .

وكانت الحكومة عند الحثّيين دستوريةً ذاتَ قوانينَ مدوّنة ، وكان على الملك نفسه أن يخضع لتلك القوانين وألاّ يخالفها . وكذلك كانت لهم شرائعُ جزائيةٌ ومدَنيةٌ على شيءٍ من القسوة . فلمّا عظُمتْ دولتُهم واتّسعت حضارتهم هذّبوا تلك الشرائع ونقّحوها فحذفوا منها عُقوبةَ الإعدام وعُنْصر الانتقام (ألغَوْا عُقوبة العينِ بالعين والسن بالسنّ)

الفينيقيّون والأبجدية

فَضْلُ الفينيقيّين على الأبجدية أنهم نَشَروها في العالم المعاصر لهم .

عرف الشرق القديم طريقتين أساسيّتين للكتابة التصويرية : الكتابةَ المِسمارية في العراق والكتابة الهيروغليفية في مصر . والذي نعرفه اليومَ أن أهل رأس شَمْرا الفينيقيّين كتبوا بأبجدية تتألف من تِسعةٍ وعشرين حرفاً بالخطّ المسماري ، ولكنّنا لا نستطيع أن نجزِم اليوم في الطريق التي سلكتها الكتابة من الأشكال المسمارية التصويرية إلى الحروف الأبجدية الكَنعانيّة (الفينيقية) الشمالية (في رأس شمرا : أُلحجُرات ، تلك التي سمّاها المكتشفُ الفرنجي « أوغاريت ») ، وإن كان الظنّ قوياً بأن الأبجديةَ الكنعانية (الفينيقية) الجنوبية في جبيل وصور قد نُقلَتْ من الأبجدية السينائية (نِسبةً إلى شبه جزيرة سيناء) المتطوّرةِ من الخطّ الهيروغليفيّ المصري[1] .

الحثّيون والسياسة

كان الحثّيّون أولَ الشعوب الآريّة (٢) التي انتقلت إلى غربيّ آسيةَ . وقد نزل الحثّيون في آسيةَ الصغرى وأقاموا فيها عدداً من المدن سَرعانَ ما وحّدوها في دولة عسكرية قويّة استطاعت أن تُقيمَ أوسعَ الامبرطوريات التي قامت في غربيّ آسية (٢٣٥٠ ق . م .) .

---

(١) التسمية « كنعاني » (في مقابل « فينيقي ») واقتراح « الحجرات » اسما لما دعاه المكتشف الأجنبي « أوغـاريث » لأن لغة « الحجرات » وحضارتها لغة وحضارة عربيتان أصيلتان من تحقيق للصديق الاستاذ حليم كنعان .

الأشوريون في تزيين قصورهم بالقيشاني والنقوش وبالجنائن وبالتماثيل الضخمة .

ووصل إلينا من أشور أول تدوين للعلامات الموسيقية مَعَ جانب من السُلّم الموسيقي .

واشتهرت في التاريخ مكتبة أشوربنيبال (ثور بن بعل) المتوفى عام ٦٢٦ ق.م. ، وقد كان هو نفسه بارعاً في الكتابة والخط وفي عدد من فنون العلم والحكمة . هذه المكتبةُ بدأ جمعُها في أيام شرّوكين [١] الأشوري . فلمّا جاء أشور بن بعل أمر بتوسيعها وتنظيمها فأصبحت في أيامه تضم اثنين وعشرين ألفاً من الألواح منها قواميسُ ومنهـا كتبٌ في النحو والطِب والنبات والكيمياء الى جانب عدد كبير من الوثائق التاريخية .

الكلدانيّون والفلك

الكلدانيّون ورثة مدينة بابلَ وورثة الحضارة التي ازدهرت في ما بين النهرين ، كان أعظم مُلوكهم وأشهرهم نبوخذنصر أو بختنصّر الذي حكم ثلاثة وأربعين عاما (٦٠٤–٥٦١ ق.م.)

تقوم شهرة الكلدانيّين على التنجيم الخرافي وعلى علم الفلك الصحيح .

ترجع تسميات أيام الاسبوع الى الكلدانيّين فقد نسبوها الى الشمس والقمر والكواكب الخمسة السيّارة (عُطارد والزُهَرة والمِرّيخ والمُشتري وزُحَلَ) إذ خصّوا كل يوم من أيام الاسبوع السبعة بعبادة أحد هذه الاجرام السماوية .

وكان للكلدانيّين أرصادٌ (ملاحظات لحركات الأجرام السماوية) مستمرّة منذ أيام البابليّين . وقد وصل الينا من هذه الارصاد جداولُ

(١) شروكين الثاني – شرو (ملك) + كين أو قين (عبد) : عبد الملك – المتوفى عـام ٧٠٥ ق. م. تمييزاً له من شروقين الأول الأكادي الذي بلغ أشده نحو عام ٢٥٠٠ ق. م.

تبدأ عام ٥٦٨ وتستمرّ ثلاثمائة عام بلا انقطاع ممّا لا نعرف له مثيلاً في تاريخ الفلك.

ومن مشاهير علماء الفلك الكلدانيّين نابو ريمانّو ثم كيدنّو .

درس نابو ريمانّو ، قبيل عام ٥٠٠ ق.م. الأرصادَ التي كانت قد تجمّعت في مدى اثنين وخمسين عاماً ثمّ صنع منها جداولَ لحركاتِ الشمس والقمر وبيّن حركاتهما في اليوم والشهر والسنة ، كما حسب مواقيت الكسوف الخسوف ثمّ أثبت عددا من الاحداث الفلكيّة المهمّة . وحسب نابو ريمانّو طول السّنة فوجده ٣٦٥ يوما وست ساعات وخمسَ عشْرةَ دقيقةً وواحدة وأربعين ثانية ، فكان حسابه هذا يزيد على طول السّنة الحقيقيّ ستّا وعشرين دقيقةً وخمساً وخمسين ثانية .

وبعد قرن من الزمن صنع كيدنّو جداولَ لحركات عددٍ من الاجرام السماوية كانت أكثر دقّة من الجداول التي تُستعمل عادة في العصر الحديث ، ذلك لأن كيدنّو بنى جداولَه على أرصادٍ جُمعت في ثلاثمائة عام ؛ وفلكيّو اليوم لا يجدون بين أيديهم أرصادا جمعت في مثل هذه الحِقبة الطويلة من التاريخ .

التوحيد العبراني

للعبرانيّين تاريخ مصنوعٌ تتضارب فيه الاحداث وتتناقض فيه التواريخ : هاجروا من شبه جزيرة العرب فمرّوا بفلسطين ، قبيلَ نحو عام ١٤٠٠ ق.م.، فلم يستطيعوا الاستقرار فيها فتابعت قبائل منهم طريقَها جنوبا الى مصرَ حيث استعبدهم الفراعنة وسخّروهم في أعمالٍ شاقّةٍ وساموهم سوء العذاب .

وأنقذ موسى عليه السلام قومه بني اسرائيل (العبرانيّين) من مصر وخرج بهم الى صحراء سيناء حيث تاهوا مُدّةً تُوُفّيَ موسى عليه السلام في أثنائها . ثمّ إنهم دخلوا إلى فلسطين ، ربّما في القرن الحادي عشَرَ قبل الميلاد ، وأنشأوا مملكة انقسمت وشيكا مملكتينِ : مملكةَ يهوذا في الجنوب

ومملكة إسرائيل في الشمال .

هاجم الاشوريّون شواطىء البحر الابيض فقضوا على مملكة اسرائيل وحملوا معهم ثلاثين ألفا من أهلها أسرى ، عام ٧٧٢ ق.م. وبعد قرنين من الزمن جاء نبوخذنصّر وقضى على مملكة يهوذا ، عام ٥٨٦ ق.م. ، وحمل معه جموعا من أهلها سَبْياً الى بابلَ ، ولذلك يُعْرفُ هذا الحَدَث باسم « السبي البابليّ » .

لم يكن للعبرانيّين (بني اسرائيل أو اليهود) حضارة أصيلة فانتحلوا الحضارة الكنعانيّة وأضافوا اليها بعض ما كانوا قد حملوه معهم من مصر . ونحن نجد حضارة العبرانيّين وثقافتهم في التوراة .

والتوراة التي بأيدي الناس مجموعٌ لفصولٍ كُتبت في عهود مختلفة بعضها لا يرقى الى أبعد من القرن الثالث بعدَ المسيح . في هذه التوراة وصفٌ للخليقة وللطوفان مأخوذ من الروايات السومرية والبابليّة ، وفيها تشريع مأخوذ من شريعة حمورابي ثم أمثالٌ وحكم يَرْجِعَ كثير منها الى إخناتون المصري ، وهي في التوراة منسوبة الى الملك سليمان (القرن العاشر ق.م.) .

والعبرانيّون كانوا في الاصل وثنيّين على مثال ما كان جميع الساميّين ، ثم فعلوا ما فعله جميع الساميّين بأن جعلوا أحَدَ آلهتهم الكبارَ رأسَ الآلهة وعظيمها ، يدلّنا على ذلك قولهم في « الله » ألوهيم وهي صيغة الجمع السالم لكلمة « ألوه» بمعنى إله . ومع أن العبرانيّين كانوا يَعْنُون في العصور المتأخرة باللفظ « ألوهيم » إلاهاً واحداً ، فان هذا اللفظ نفسه يدلّ على أنهم كانوا من قبل يعدّون الآلهة .

وكذلك أشار اليهودُ ، فيما بعد أيضا ، الى الله باسم « يهوه » (= الذي هو هو) . ولكنّ يهوه كان إلهَ إسرائيلَ لا إله الناسِ كلّهم ، كما كان إله الحرب والانتقام . ولمّا تغلّب الاشوريّون على اسرائيل

وهدموا عاصمتها السامرة وسَبَوْا أهلها اعتقد العبرانيّون أن الإله أشورَ يجب أن يكون أقوى من الآله يَهْوَه لأن الأشوريّين استطاعوا أن يتغلّبوا على العبرانيّين ويقضوا على دولتهم .

وبعد هلاك الجيش الأشوري بالطاعون الذي أصابه في المستنقعات في شرقيّ الدلتا من النيل ، أخذ العبرانيّون يعتقدون أن إلاههم يهوه هو الذي فعل ذلك ، كما بدأوا يعتقدون ان سلطة يهوه تمتدّ على بقعة من الارض أوسع من فلسطين .

وعلى هذا لا يكون العبرانيّون أقدمَ الموحّدين في التاريخ . ثم ليس توحيدهم هذا توحيداً صحيحاً لأنه لم يتضمّن سوى مدرك الوحدانية في العدد فقط ، وقد ظلّ العبرانيّين يشبّهون الله وينسبون اليه صفات يَشركه البشرُ فيها ، ويذبحون له الذبائح .

الآريّون

أن الفكر الفلسفيّ عند الآريّين (عند الايرانيّين وعند إخوتهم الهنود ثمّ عند أحفادهم الاوروبيّين من الجرمان والكلتيّين والاغريق — اليونان القدماء — والصقالبة أهل المناطق الشرقيّة من قارّة أوروبّة والايطاليين القدامى) كان نتاج هَضَبة إيران الباردة . من أجل ذلك كان يَعُمّ هؤلاء في الدين عبادةُ الشمس وتقديس النار وما يتبع ذلك عادةً من تقديم القرابين بحرق الحيوانات تقرّبا الى الآلهة ومن التعاويذ التي يُلْفَظُ بها في العبادة عند تقديم الضحايا والذبائح وفي السحر .

ويَعُمّ هؤلاء أيضا تقديسُ مظاهر الطبيعة والايمان بآلهة كثيرة يمثّل كلّ اله منها مظهراً من مظاهر الطبيعة ، فثمّت إلهٌ للشمس وإله للقمر وآخرُ للمطر وآخر للحرب ، الخ .

ثمّ يبدو أن هذا النوع من الوثنيّة قد ساد ايران الى القرن السابع قبل الميلاد حينما قام زرادشت بالاصلاح الدينيّ للتخفيف من الوثنيّة المادّية

وللتقليل من عدد الآلهة وللدعوة الى شيء من الايمان الروحيّ .

الفلسفة الهنديّة

إن معرفتنا بتاريخ الهند القديم — من الناحية الروحيّة والفلسفية خاصّة — مستمدّة من كتاب بيذ المشهور في التآليف الغربية باسم « فيدا » . هذا الكتاب مدوّن باللغة السنكريتية ، وأهلُه ينسبونه الى الله على لسان بَراهم (التجلي الاوّل لبراهمان أو للألوهيّة أو لله) .

على أن كتاب بيذ هذا نتاجُ جُهودٍ مختلفة في عصور متعاقبة ، وهو يتألف من أربعة أقسام يوصف كلّ قسم منها باسم « بيذ » : ريكبيذ (وفيه أناشيدُ دينيةٌ نظمها شعراءُ ينتسبون الى تِسْع أسَرٍ تنافس أفرادُها — في الزمن المتطاول — في نظم الاناشيد وفي جعلها من طريق الصور الوثنية والمبالغات أقربَ فأقربَ الى عقول الناس) ثم ياجورييذ (وفيه تعاويذُ سِحريةٌ : أدْعية تُتْلى لِسَحْر الناس أو لشفاء الأمراض الخ) ثم سامابيذ (وهي أشعارٌ مأخوذة في الاصل من ريكبيذ تتلى في أثناء تقديم القرابين من الذبائح) ؛ وأما أتارفابيذ فقد بقي زمنا طويلا لا يؤلّف جزءا من كتاب بيذ ، وهو يضمّ في الأكثر رُقىً[1] تتلى في أثناء عمل السحر ، وكلّها تدعو الى وثنية صريحة قائمة على تعدّد الآلهة .

على أن جانباً من المادّة في كتاب بيذ يَرْجِعُ الى ما قبل عام ١٥٠٠ ق.م. ، قبل نزول الهنود في منازلهم الحالية ، بينما هنالك جوانبُ منها يجب أن تكون متأخّرة جدّا .

— الوثنيّة وتعدّد الآلهة

كانت آلهة الهنود عديدة جدّا ولكن ليس ثمّت إجماع على عددها ،

---

(١) الرقية (بضم الراء) : العوذة (بضم العين) ، جملة تحمل معنى روحياً يصحبها دعاء تتلى لشفاء المريض أو لصرف الشر عن الذين تتلى عليهم .

فهي ثلاثة وثلاثون أو تسعة وثلاثون أو ثلاثمائة أو ثلاثة آلاف ؛ وكلّها تمثّل مظاهر الطبيعة : إله النور ميترا (وهو يقابل ميثرا إله النور عند الايرانيّين) ، إله المطر ، إله التدمير ، الخ . إنّ نفرا من هؤلاء الآلهة يسكنون السماء ؛ وهنالك نفر منهم يسكنون الأجواء ، أدنى من السماء ، ونفر يسكنون الارض في الانهار مثلا . ومع أن كلّ إله من هؤلاء الآلهة مخصوص في الاصل بمظهر من مظاهر الطبيعة وبعمل معيّن ، فالاضطراب في مناصب هؤلاء الآلهة وفي خصائصهم كثير ظاهر : ان الشمس هي ذكرٌ حيناً وهي أنثى حينا آخر ؛ والشمس والقمر عدوان مرّة وزوجان مرّة أخرى .

– طبقات المجتمع

بعد أن استقرّ الوافدون إلى الهند – وهم آريون – وحكموها قسّموا مواطنيهم أربعَ طبَقَاتٍ اجتماعيةّ : البراهمةَ (الحكماء) وهم أعلى تلك الطبقات ؛ ثمّ تحتهم المحاربون ، ثمّ الزرّاع . ثمّ هناك طبقة المنبوذين ، وهي طبقة مرذولة (من أهل البلاد الأصليين) ليس لأهلها حقّ من الحقوق الاجتماعية ولا لهم كرامة في الناس .

هذه الطبقات تعيش متحيّزة في المجتمع ولا يجوز أن يختلط بعضها ببعض بالزواج ؛ والاختلاط بينها بالزواج يعدّ جريمة الجرائم ، ذلك لأنّ مثل هذا الاختلاط مضرّ بالطبقات الحاكمة اذ هو يُجرّيء الطبقات الدنيا على طلب الحكم .

– التعليم

في آخر كتاب بيد قسم يُدعى أوبانيصاد أو فيدانتا . ومعنى أوبانيصاد « المجاورة ، الملازمة للتعلّم » . والتعليم هنا معناه تلقّي نفر مختارين من الطلاّب – من أولاد البراهمة خاصّة – دروساً ذات طابع باطني (المقصود من معناه غير المفهوم من ظاهره ، والمستور عن سائر الناس) . والبراهمة

يعتقدون أن هذا القسم من كتاب بيذ هو القسمُ المُهمّ وهو الذي يُهيّء النفوسَ للمعرفة الحقيقية التي تصل الى المتعلّم من طريق الإشراق (من الله الى الانسان مباشرة) ، بينما هم لا يحترمون سائر أقسام كتاب بيذ لأنها في رأيهم للعامّة ولأنها لا تصل بهم هم الى المعرفة التي يريدونها ، هذا مع اعتقادهم بأن الاقسام كلّها وحي !

والبراهمة هؤلاء يُظهرون الزهد ولا يُولُون مظاهرَ العالم اهتمامَهم ، إذ اهتمامُهم كلّه إنّما هو التأمّل في نفوسهم . والبرهميّ لا يهتمّ بالآلهة المتعدّدة بل بالوجودِ الأسمى الذي جاءت منه جميع هذه المظاهر الطبيعية . وفي الاوبانيصاد أن النفس واحدة في الوجود كلّه : في عالم الأحياء وفي عالم الجماد . ان النفس الكلّيّة الجامعة موجودة في كلّ كائن ، لذلك كان كلّ كائن يستطيع أن يرى نفسه في كلّ كائن آخر ، حتّى في بَراهمان — آتمان (في الله) — وهم يقصدون بالكائن آتمان « النفس » وبالكائن براهمان « العلّة الاولى للأشياء » ، في الاغلب — . من هذه الفكرة ، في الجمع بين آتمان وبراهمان ، جاءت وحدة الوجود في التفكير الهندي .

ويخطو البراهمة في هذا السبيل خطوةً أخرى :

يسعى الانسان الى أن يحقّق ذاته ، وهو لا يستطيع ذلك الا من طريق المعرفة وحدها . وللحياة غرض روحيّ وغرض خُلُقيّ : فغاية الأخلاق (السلوكِ الحَسَن في الحياة) الخيرُ الدنيويّ ، ونحن نصل اليه بالاعمال الصالحة ؛ إلاّ أن هذا الخير جُزْئي وهو عارض وقتيّ ثم هو زائل عمّا قريب . أما الغرض الروحي في الحياة فهو متعلّق بالوجود كلّه وغايته البلوغ من طريق المعرفة الذاتية الى الاتّحاد في براهمان . ولكن بما أن الغرض الروحي والغرض الخلقي لا يمكن أن يجتمعا في وقت واحد ، كما لا يجتمع النور بالظلمة ، فعلى الفرد أن يتخلّى عن أحدهما حتّى يستطيع البلوغ الى الآخر .

- التناسخ

التناسخ انتقال النفس من جسد تُوُفّيَ حديثاً الى جسد وُلِدَ حديثاً ، سواءٌ أكان الجسدان جَسَدَيْ انسانينِ أو جسدَ انسان وجسدَ حيَوان. والسعادة والشقاء اللذان يلقاهما الانسان عادة في الحياة مُرتّبان على ما كان قد أسلَفَه الانسان (يوم كانت نفسُه في جسدٍ آخرَ ، في زمنٍ سابق) وجزاءٌ على ذلك. والانسان أبداً في أحدِ أمرين : إمّا فِعلٍ (عَمَلٍ من خيرٍ أو شرّ) يَنْتَظر عليه جزاء (ثواباً أو عِقاباً) في دورٍ لاحق (في جسدٍ آخرَ) وإمّا جزاءٍ على عملٍ كان قد قدّمه (في دور سابق).

على أن تقلّبَ النفس العاقلة في الاجساد المختلفة مزعجٌ لها ، إذ هو في الحقيقة حالٌ من الشقاء. من أجل ذلك يحاول الهِندوكي أن يتخلّص من التناسخ (من الرجوع الى الحياة مرّة بعدَ مرّة) ليبقى في عالم من العدم - ان صحّت التسمية - لا يشعرُ فيه بشيء ولا بنفسِه ، بل يدخل في النِرفانا (الفناء) حيثُ يبطُل كلّ صوت وتهدأ كلّ حركة.

- التثليث والتجسّد

يقدّم الهنودُ المتأخرون ثلاثةً من آلهتهم يسمّونهم ترى مورتي (ثلاثَ هيئاتٍ أو ثلاثةَ أقانيمَ) هم براهما الخالق وفِشنو الحافظ وسِيفا المُهْلك. واهتمامُ الهنود عملياً إنما هو بالإله فشنو. غير أن فشنو لا يباشر الأمور بحقيقته ، بل يتجسّدِ في آخرين ، وقد تجسّد مراراً كثيرةً أشهرُها تجسّده في كَرِشْنا الذي صنَع المعجزات وهو طفل ، والذي كان يُعْرَف باسم المعلّم والذي كان الاله الذي ماتَ. والهنود يصوّرون الآلهة ثالوثاً ذا ثلاثة رؤوسٍ متّصلة من القَفَا على جسد واحد ، دلالةً على أنها تمثّل ثلاثَ قُوًى في ذاتٍ واحدة.

وفي التفكير الهندي عدد من المذاهب المخالفة للاتّجاهات التي يمثّلها كتاب «بيذ» :

من هذه المذاهب كارفاكا ، وهو مذهب قديم يَرْجِعُ أشهر كتبه الى القرن السابع قبل الميلاد . إنّه يقول بالحياة العاجلة ويراها فرصة سانحة اذا مرّت فانّها لا تعود ؛ وهو ينكر وجودَ الله ووجودَ المَعاد (الآخرة) لأن الله والآخرة غيرُ محسوسين ، إذ الوجود الوحيد في هذا المذهب هو الوجود المحسوس . أما النفسُ فليست شيئاً سوى النشاط في الجسد ، فاذا فقد الجسد نَشاطَه (حسَّه) فقد بَطَلَتِ النفسُ .

ومن هذه المذاهب جَينا ، وهو مذهب شَرَكَ مذهبَ كارفاكا في شيء من المادّيّة . ولكنه كره الحياة الى درجة الدعوة الى الانتحار . ثمّ ان عنصر التشاؤم في هذا المذهب بارزٌ جداً . وأتباع هذا المذهب يؤمنون بالتناسخ ولكن يكرهونه لأنه يعيد الانسان الى هذه الحياة القائمة على فَتَرات قِصارٍ من السرور القليل العارض وعلى فترات متّصلة من الألم الشديدَ الدائمَ . من أجلِ ذلك وجب على الانسان أن يَتْرُكَ السَعْيَ الى نيل الاشياء وأن يترك الاهتمام بكلّ شيء فلا يسرّ بالحصول على أمرٍ ولا يُساء بالخُسران . وأتباع هذا المذهب لا يأكلون اللُحْمان ولا يعذبون الحيوان بالذبح لا قُرباناً للآلهة ولا للطعامِ ولا للتخلّص منه ، حتى أنهم لا يطأون الحشراتِ المؤذية .

ومنها المذهب البوذيّ وهو مذهب فلسفي اخلاقي أسّسه غَوْتاما بوذا ، في القرن الخامس ق. م . يرى بوذا أن الحياة سلسلة من الاحزان والاضطراب ، وليس لأحداثها قاعدة ، وليس لشيء فيها دوام . من أجلِ ذلك وجب على الانسان أن يُحْسِن أعماله كلّها حتّى يستطيع أن يتخلّص من التناسخ (من الرجوع الى الحياة مرّة بعد مرة) في أقصر مدّة ممكنة ليدخل في النرفانا ويستريح من الآلام والأحزان الملازمة للوجود في هذه الحياة الدنيا .

وبوذا لا يرى نفعاً من المعرفة التي تَشْغَلَ بالَ الانسان بأمور الحياة . ان هذه المعرفة تحقّق عدداً من أغراضه في الحياة الدنيا فقط . أما المعرفة

الصحيحة فهي المعرفة المنطوية في نفس الإنسان والتي بها يدرك الانسان أن وجودَه على هذه الارض وقتي وأن الراحة الصحيحة إنّما هي بالتخلّص من هذه الحياة .

الثنوية الايرانية

الثنويّة هم القائلون بأصلين اثنين قديمين (أزليّين) مدبّرين (موثّرين) في نشأة هذا العالم وفي تطوّره . ويبدو أن هذا الاعتقاد كان قديماً في أواسط آسية وأنه يرجع الى الايرانيّين القدماء . ومن هذا الاعتقاد نشأت عبادة النار .

واختلفت فرق الثنوية في طبيعة َذينِكَ الاصلين وصلة أحدهما بالآخر . فقال الكيومرثية إن يزدان (إلَه النور والخير) قديم ، وأهرمن (إلـه الظلمة والشر) مُحْدَث مخلوق . إن يزدان لمّا فكّر في نفسه ثم سألها : ألي ضد أو منازع ؟ حدث أهرمن من هذا الشك . أما المَسخية فقالوا ان النور كان وحدَه نوراً محضاً، ثم امّسخ بعضه فصار ظلمة. وهم يقولون بالتناسخ.

ومن القائلين بالثنوية زرادشت (٦٦٠ — ٥٨٥ ق . م) ، وهو مصلح أراد إبعاد قومه الفرس الأوّلين عن الخرافات قدر الامكان فقال إن الله الواحد الذي لا شريك له ولا ضدّ خلق النور والظلمة ثم مزجهما لحكمة أرادها من ذلك المزج حتى يظهر هذا العالم . ثم لا يزال هذان يتغالبان حتى يَغْلِبَ النورُ الظلمةَ ، ويغلب الخيرُ الشر . حينئذ يتخلّص الخير الى عالمه الأعلى وينحطّ الشر الى عالمه الأسفل .

ومَعَ أن مذهب زرادشت ظلّ قائماً على وثنيّة ظاهرة ، فانّه كان اقتراباً ظاهراً أيضاً من التوحيد بأن أصبح يزدان (أو أهرمزد إله النور) الاله الأسمى وأصبح رحيماً بعباده . غير أن أهرمن ظلّ في مذهب زرادشت شديد الاثر وعلى مستوى قريب جدّاً من مكانة يزدان .

وممّا لفتَ النظرَ في المذهب الجديد التقليلُ من شأن العبادات الشكليّة ، والتقرّبُ الى الله بالذبائح خاصّة ، للزيادة في التأمّل الروحي في الحياة الانسانية ، كما كان في هذا المذهب الزرادشتي دعوةٌ الى السلام وشيءٌ من الزهد غايته أن يمنع شيئاً كثيراً من النزاع بين الاقوياء والاغنياء من جانب وبين الفقراء والضعفاء من جانب آخر .

وقد ساق زرادشت كثيراً من آرائه في أناشيد . ثم ان هذه الاناشيد جُمعت معَ ما وصل الينا من تعاليمه في كتاب يعرف باسم « أفستا » .

الفلسفة العملية عند الصّينيين

ازدهر التفكير في الصين في أواخر حكم آل شو (١٢٢٥ — ٢٥٦ ق.م.) حينما كثر الاضطراب في البلاد . والذي نلاحظه أن التفكير الصيني لم يهتمّ بالبحث في مـا وراء الطبيعة ولا بالبحث المنطقي المنظّم . بل كان اهتمامه الأوّل بالحياة العملية : بالسلوك والاخلاق والسياسة المدنية والتصوّف . وكان يُنيخُ على التفكير الصيني اعتقادٌ بأن الحياة السعيدة كانت متحقّقة في العصور القديمة وأن الانسان ما زال منذ ذلك العهد يتقهقر في حياته نحو الأسوأ فالاسوأ . وسنكتفي هنا بايجاز القول في فلسفتين صينيّتين :

كان كونفوشيوس حكيم الصين الأكبر (٥٥١ — ٤٧٩ ق.م.) مفكّراً عمليّاً ومُصلحاً اجتماعياً أكثرَ منه باحثاً نظرياً وفقيهاً دينياً ، وان كان أتباعه قد أضافوا الى مذهبه أشياء من البحوث الالهية والمنازعات الفلسفية .

فلسفة كونفوشيوس اجتماعية تؤكد جانب السياسة في الدولة وجانب السلوك في المجتمع وتدعو الى أن يجعل الانسان سلوكَه موافقاً لحياة المجتمع الذي يعيش فيه . ومَع أن كونفوشيوس قد سكت عن الكلام في الطبيعة البشرية ، أفاسدة هي أم صالحة (أشرّيرة هي أم خيّرة)، فانّه كان يحثّ على بثّ التعليم حتّى يمكن أن ينشأ الافراد على تربية خلقيّة وسلوك حسن .

على أن بعض أتباعه زعم أن طبيعة الانسان فاسدة، كما زعم بعضهم الآخر أنها صالحة.

وكان في زمن كونفوشيوس مفكّرٌ أكبر سنّاً من كونفوشيوس اسمه « لي آره » أو لاوتسه، كما يُعرف في الدراسات الاوروبيّة. ولمّا زار كونفوشيوسُ الشابّ لي آره الشيخَ أدرك المفكّران أنهما مختلفان جدّاً.

كانَ لي آره ذا اتّجاهٍ صوفيّ قد نفَضَ يديه من لذّاتِ البشر وكَرِهَ مخالطتَهم وعدّ سلوكهم في الحياة نِفاقاً ومداهنة.

ولمّا رأى لي آره الصين تتقهقر في حياتها السياسية والاجتماعية ثمّ يئس من الاصلاح غادر الصين ليعتزلَ وراء حدودِها جميعَ هذا العالم. وقد خلّف لنا لي آره كتاباً (نحو خمسة آلاف كلمة) شرح فيه معنى الكلمتين تآو وته.

والكلمة تآو تعبّر عن مداركَ مختلفة ومعانٍ متعدّدة، فمن معانيها الطريق والطريقة. ثمّ هي تدلّ على العلّة الاولى للوجود وعلى الحقيقة القُصوى التي كانت موجودة قبل وجود السموات والارض؛ كلّ شيء بدأ منها، وهو موجود فيها، ثمّ هو يَرْجِعُ اليها. ولقد سبق وجودُها وجودَ الله المتجلّي على العالم.

وعلى الانسان ان يتشبّه بتآو وذلك بتزكية نفسه وتطهيرها حتّى يمكن أن يكون مستعدّاً لاشراق نور تآو عليه. ويبلغُ الانسان تلك المرتبةَ حينما يستغني عن التكلّف في إتيان الفضائل، إذ يصبح إتيانُ الفضائل طبعاً فيه وعادةً؛ عندئذ يستطيع الاتّصال بتآو بعد أن يكون قد تحرّر من القوانين الطبيعية والروابط الاجتماعية ومن جميع حواجز المكان والزمان. ولقد قال لي آره في مثل هذه الحال: « انّ الانسان ليَستطيعُ حينئذٍ أن يَعْرِفَ كلّ ما في العالم من غير أن يخرجَ من باب داره ».

الحضارة في نصف العالم الغربي

كان في نصف العالم الغربي الذي عُرِفَ منذ مطلع القرن السادس عَشَرَ باسم أميركة حضارةٌ قديمة بدأت منذ نحو عشرة آلاف عام ثم اندثرت في مطلع القرن السادس عشر للميلاد مع الكشف عن ذلك الجزء من العالم ومجيء الاوروبيّين — والاسبان منهم خاصّة — اليه.

يبدو أن الذين عَمَروا الاميركيّتين في تاريخهما الأوّل قد جاءوا إليهما من قارةٍ آسيَةَ ثم أقاموا فيهما حضارةً بلغت ذِروتَها في القرون الاولى قبل الميلاد وفي القرون الاولى بعيد الميلاد. هذه الحضارة التي ازدهرت في أواسط القارّتين، من جنوبيّ المكسيك الى المرتفعات الجنوبيّة من بيرو، قد مثّلها ثلاثة شعوب: قبائل الأزتك في المكسيك وقبائل المايا في غواتيمالا وقبائل الإنكا في بيرو.

أما أوجه هذه الحضارة فكانت بناءَ أهرامٍ ضِخامٍ مدرّجة ثم وثنيّةً تعدّد الآلهة بتعدّد مظاهر الطبيعة، مع ما يتبع تلك الوثنية من الطقوس والأعياد، ثم كتابةً تصويرية وبراعة ظاهرة في الحساب والفلك وفي صناعة النسيج والنحت وفي النظُم السياسية ونظام الريّ.

ان كهنة المايا كانوا قد عرفوا الترقيم واستعملوا الصفر استعمالاً صحيحاً منذ القرن الثالث أو القرن الرابع قبل الميلاد، كما حَسَبوا السَنة الشمسية فوجدوها ٣٦٥ يوماً ثم كسراً عشرياً قدره ٠٫٢٤٢٠ (٢٤٢٠ جزءاً من عشرة آلاف جزء من الواحد)، بينما الحسبان الفلكي الحديث للسنة الشمسية هو ٣٦٥٫٢٤٢٢ يوماً.

غير أن هذه الحضارة التي ازدهرت في النصف الغربي من الكرة الارضية — والتي بلغت في بعض أوجهها مستوىً لم تصل اليه حضارتنا الى اليوم، كما يذكر نفر من الدارسين — لا تدخل في نِطاق هذا الكتاب، ذلك لأن فلسفتنا العربية قد بلغت أوج ازدهارها ثم أخذت تَجْنَحُ نحو الغروب

قبل أن يُكْتَشَفَ عن الاميركيّين .

للتوسّع والمطالعة

- كتاب الفهرست لابن النديم ، ليبزغ ١٨٧١م= بيروت (مكتبة خيّاط) ١٩٦٤ م .
- الآثار الباقية عن القرون الخالية لأبي الريحان البيرونيّ، ليبزغ ١٨٣٨ م .
- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة ، لأبي الريحان البيرونيّ ، لندن ١٨٨٧ م .
- الفلسفة في المشرق ، تأليف بول ماسّون – أورسل (ترجمة محمّد يوسف موسى) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٤٧ م .
- الفلسفة الشرقية ، تأليف محمد غلاب ، القاهرة ١٩٣٨ .
- زرادشت ، تأليف حامد عبد القادر ، القاهرة
- بوذا ، تأليف حامد عبد القادر ، القاهرة
- كونفوشيوس ، تأليف حسن سعفان ، القاهرة ١٩٥٦ .

- Introduction to the History of Science, by George Sarton, Baltimore 1927.
- The intellectual adventure of ancient man, by Henri Frankfort, Chicago 1950.
- Before History (the above book) Penguin ed. 1961.
- Histoire de la philosophie, par Emile Bréhier ; Fascicule supplémentaire : la philosophie en Orient, par Paul Masson-Oursel, Paris 1938.
- Development of Religion and Thought in Ancient Egypt, by J. H. Breasted, Harper & Brothers, New York 1959.
- Mystères égyptiens, par A. Moret, 3ème. éd., Paris 1922.
- La civilization assyro-babylonienne, par G. Conteneau, Paris 1922.
- Hebrew thought compared with Greek, by Thorleif Boman (trans. by Jiles L. Moreau), London 1960.

— Assurbanipal und die assyrische Kultur seiner Zeit, von F. Delitzsch, Leipzig 1909.
— A History of Indian Philosophy, by Surendranath Delsgupta, Cambridge Univ. Press, 1957.
— Introduction to the Study of Hindu Doctrines, by René Genon, The Hague 1945.
— The Religion and Philosophy of the Veda and Upanisad, by A. B. Keith, Harvard Univ. Press 1925.
— Indian thought and its development, by Albert Schweitzer, London 1936.
— Histoire de l'Inde et sa culture, par R.P. Vaeth, Paris 1937.
— Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne, par P. Masson-Oursel, Paris 1923.
— Indische Philosophie, von O. Straus, München 1925.
— Outlines of Jainism, by J. Jaini, Cambridge 1916.
— La religion djaina, par A. Guérinot, Paris 1926.
— A Source Book in Indian Philosophy. by S. Radhakrishnan and C.A. Moore, Princeton and Oxford 1956.
— Philosphies of India by H. Zimmer, London 1951.
— La Perse antique et la civilisation iranienne, par Cl. Huart, Paris.
— L'Iran sous les Sassanides, par E. Christensen, Copenhague.
— Zaroaster, the Prophet of ancient Iran, by A.V.W. Jackson, New York 1899.
— Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt, von H. Lommel, Tübingen 1930.
— Coufucianism and its rivals, by H.A. Giles, London 1915.
— History of Chinese Philosophy, by Fung Yu-lan, Princeton 1952-3.
— Chinesische Philosophie, von H. Hackmann, München 1927.
— Storia della filosofia cinesa antica, per Zanichelli, Bologna 1921.
— Les pères du système taoiste, par L. Weiger, Hien-hien 1913.
— Studies in Chinese Religion, by Ed. Parker, New York 1910.
— The Way and Its Power, translated by Arther Waley, Boston 1935.
— Three Ways of Thought in Ancient China, by Arther Waley, London 1939.

- The Religion of China, Confucianism and Taoism, by Max Webe, translated and edited by Hans H. Gerth, Glencoe (Ill., U.S.A.) 1951.
- Science and Civilization in China, by J. Needham, Cambridge 1954 ff.
- The Aztecs of Mexico, by George Clapp Valliant, Santa Fe 1950 = Peguin Book, 1961.
- La vie quotidienne des Aztèques à la veille de conquête espagnole, par Jacques Soustelle, Paris 1955.
- Mayapan, Yucatan, Mexico, by Harry E.D. Pollock, Washington 1962.
- History of the Incas, by Pedro Sarmiento de Gamboa, Cambridge (Mass.) 1907.
- La vie quotidienne au temps des derniers Incas, par Louis Baudin, Paris 1955.
- The ancient civilization of Peru, by John Alden Mason, Penguin Book, 1957.
- Old civilization of Inca land, by Charles Wm. Mead, New York 1924.

نَهْضَةُ الفَلسَفَةِ اليُونَانِيَّة

وَالمَذْهَبُ الأيُونِيّ

نَعْنِي بالفلسفة اليونانية الفلسفةَ التي نشأت على أرض يونانية [1] ثم انتشرت مع انتشار الفتح اليوناني او الاستعمار اليوناني او الثقافة اليونانية حتى جاء الاسلام . هذه الفلسفة ملأت حِقبة تبلغ ألفاً ومائتي عام .

قسم مؤرخو الفلسفة هذه الحقبة المتطاولة ثلاثةَ أدوارٍ كبيرةً :

١ــ دورَ التفكير الطبيعي ، وهو يمتد نحو مائة وخمسين عاماً : من أوائل القرن السادس إلى أواسط القرن الخامس قبل الميلاد (نحو ٦٠٠ ــ ٤٥٠ ق . م .) ، ويَغْلِبُ على هذا الدور البحثُ في مظاهر الطبيعة وفي الاعداد . في هذا الدور كان مركز الفلسفة خارج بلاد اليونان الأصلية ، ولذلك سُمّيَ « ما قبل الدور الأتيكي » [2] ، كما يُسمّى أيضاً « دورَ ما قبل سقراط » والدور الأيونيّ .

٢ ــ دورَ التفكير الانساني ، وهو يمتد نحو مائة وخمسين عاماً اخرى : من أواسط القرن الخامس الى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد (٤٥٠ ــ ٣٠٠ ق . م .) وتَغْلِبُ على هذا الدور النزعةُ الانسانية (او المدنية) ، اي الاهتمام بالانسان بالاضافة الى ما حوله ، وبتنظيم المعارف التي وصل

---

(١) انظر ، فوق ، ص ٢١ .

(٢) أتيكا Attica مقاطعة عاصمتها اثينا ، عاصمة اليونان اليوم .

إليها أصحاب الدور الأوّل . في هذا الدور أيضاً اتّضحت المعرفة الايجابية لحقائق الوجود ونشأتِ النظم الفلسفية المتكاملة والقائمة على التعانق المنطقي لحلّ مشاكل الانسان في حياته الطبيعية وحياته العقلية حلاً أساسياً دائماً عاماً لا حلاً جزئياً آنياً فردياً كما كان يجري في الدور الاول .

وبما ان فلاسفة هذا الدور كانوا في أثينة ، فإنّ فلسفتهم سُمّيت الفلسفةَ الاتيكية . ويُعَدّ هذا الدورُ بمجموعه أعظمَ أدوار الفلسفة اليونانية ؛ بل هو على الحقيقة أعظم ادوار الفلسفة بإطلاق .

٣ ــ الدور الهيلاّني الروماني ، وهو يمتد نحو تسعة قرون : من اواخر القرن الرابع قبلَ الميلاد الى اواسط القرن السابع للميلاد (٣٠٠ ق . م ــ ٦٥٠ م .) .

وبُرغم الطول في هذا الدور فانه أقلّ الادوار ابتكاراً ، وإن كان اكثَرَها حجمَ انتاجٍ ، إذ يَغْلب عليه التلفيقُ (ضم بعض الآراء المختلفة الى بعض) والشروحُ على كتابات المتقدمين والجدالُ في القِيَمِ الروحية والروايات الدينية وهجرُ المبادىء المطلقة الى الملابسات النسبية ثم الأحوالُ الصوفية . في هذا الدور كثُرَ التبديل والتحريف في الفلسفة اليونانية عفواً من الجهل او عمداً لنُصْرة المذاهب الدينية السائدة يومذاك . وقد نشأت في هذا الدور ايضاً مراكزُ للفلسفة خارجَ اليونان ، اشهرُها الاسكندرية .

هذا الدور الطويل كان حِقْبتين : حقبةً كانت قبل مجيء النَصْرانية وقد غَلَبَ عليها البحثُ في الاخلاق والسعادة وفي الغاية القُصوى من الحياة الانسانية على هذه الارض ؛ ثم حِقبةً بعد مجيء النصرانية غلب عليها البحث في موقف الانسان بين الدين والفلسفة ، ممّا سيأتي الكلام عليه كلّه في مكانه على الفلسفة الهِلاّنيّة .

* * *

المذهب الأيونيّ

أولُ المذاهب الفلسفية في اليونان المذهبُ الايونيّ الذي نشأ في المستعمرات اليونانية على الشاطىء الغربي من آسية الصغرى. غير أن أصحاب هذا المذهب كانوا أقرب إلى أن يُسَمَّوْا علماءَ طبيعيين منهم إلى أنْ يُقال إنهم فلاسفة.

والذي دفع هؤلاء المفكّرين الى البحث في عالم الطبيعة أنّ أهلَ زمانهم كانوا في حاجة شديدة الى معرفة أحوال الطبيعة في أسفارهم الكثيرة، وخصوصاً في البحر، كما أن عبقريّتهم كانت قد بدأت تنفر من الوثنية – والوثنيّة في الأصل تعليل خاطىء لمظاهر الطبيعة، فأراد هؤلاء المفكّرون أن يُصحّحوا عقائدَ قومهم بتصحيح آرائهم في الطبيعة التي حَوْلَهم.

وخصائص المذهب الايونيّ أربع:

١ – حاول الأيونيون ان يرُدّوا الأجسام المختلفة في العالم الى «أصل أساسي» او «عنصر» واحد، فزعم أوّلُهم ثاليسُ أنه الماء؛ وأكّد خَلَفُه اناكسيمندروس ان هذا (العنصر) غيرُ معيّن ولا محدود؛ وزعم بعدهما انكسيمانس أنه الهواء، وظنّ هيراكليطوس أنه النار. ولقد بنى الأيونيون تَفَلْسُفَهم هذا على انهم كانوا يَرَوْنَ لهذا العالم نظاماً واحداً شاملاً، حتى قال ابنُ رشد: «لما تأمّل القدماءُ الموجوداتِ ورأوْا أنها كلّها تَؤمّ غايةً واحدة: وهي النظام الموجود في العالم... اعتقدوا انه يجب ان يكون للعالم مبدأ واحد (تهافت التهافت ١٧٦، ١٧٧).

ومع ان الايونيين قد اخطأوا في كثير من تفاصيل تفلسفهم، فانهم قد اصابوا في ايقاظ العقل البشري الى التفكير والى التفسير الطبيعي لمظاهر العالم.

٢ – وأجمعوا على انه لا ينشأ شيء من العدم ولا ينعدم شيء موجود:

ان كل ما نراه حولنا كان موجوداً منذ الازل — بمادته لا بصورته — وسيظل موجوداً إلى الأبد.

بهذا الرأي عدّهم متفلسفو الاسلام في « الدهريين » الذين جحدوا الصانع المدبر للعالم، وقالوا بزعمهم — ان العالم لا يزال موجوداً على ما هو عليه بنفسه، لم يكن له صانع صنعه ... وان الانسان من النطفة والنطفة من الانسان.

وكذلك قال الايونيون إنّ العناصر الاولى يستحيل بعضها الى بعض، فيصبح الماء تراباً والهواء ناراً الخ، كل ذلك حتّى يعللوا نشوء الاجسام المختلفة في العالم من عناصرهم المحدودة.

(ويحسن ان نلاحظ ان ما سمّوه « عناصرَ » إنما هو « مركّبات »).

٣ — واعتقد الايونيون ان « الوجود حي » وان المادة تحمل في نفسها سبب الحركة والتبدل؛ وعلى هذا سمّاهم مؤرخو الفلسفة « القائلين بالمادة الحية » Hylozoists (من ulé الهيولي بمعنى المادة الاولى — و dzoe بمعنى الحيـــاة).

٤ — الشمول. لما نظر الايونيون الى العالم على انه كله وَحدة وجود، وهو متكون من مادة واحدة تتبدل من صورة الى صورة، وان القدرة على هذا التبدل موجودة في المادة نفسها، لم يجدوا بُدّاً من القول بأن مجموع الوجود هو « الله »، او ان الله والعالم هما شيء واحد لا يمكن فصل احدهما عن الآخـــر ...

أول فلاسفة الايـــونيين ثاليس الملَطي (٦٢٤ — ٥٤٥ ق. م.)، تعلّم الهندسة في مصر والفلك في بابل. وقد اشترك مع قومه في قتـــال الفرس.

وترجع أهمية ثاليس الى أنه أول من فصل بين التفكير والخرافة وأنه جعل الرياضيات وعلم ما وراء الطبيعة من أُسُس البحث الفلسفي.

جعل ثاليس الماء العنصرَ الاول الذي تألّف منه العالم الجسماني : من جمود الماء تكوّن التراب ، ومن انحلال الماء تكوّن الهواء ؛ ومن الدخان والابخرة تكوّنت السماء ، ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكوّنت الكواكب . واستشهد ثاليس على الحياة في المادة بالمغنطيس الذي يَجذِب الحديد . وأخذ ثاليس عن المصريين أن الارض لوح سابح على الماء ، ثم قال إن من ارتجاجه تحدث الزلازل .

واعتقد ثاليس بأن وراء السماء عالماً من الدهر المحض والدوام تشتاق اليه النفوس ، ولكنّ المنطق لا يستطيع إدراك حُسنه وبهائه ، وفي ذلك اشارة الى الخلود .

وكان ثاليس بارعاً في الفلك والهندسة ، قيل إنه حسب الكسوف الذي وقع في ٢٨ ــ ٥ ــ ٥٨٥ ق . م . ، وقيل بل الكسوف الذي وقع في ٣٠ ــ ٩ ــ ٦١٠ [١] . وله في الهندسة نظريات وتطبيقات منها أن القطر ينصّف الدائرة ؛ وأن المثلّثين ينطبقان إذا كان أحد الأضلاع والزاويتان المتصلتان بذلك الضلع في المثلّث الاول مساويةً للضلع وللزاويتين المقابلة لها في المثلّث الثاني .

ومن مواطني ثاليس وأصدقائه وتلاميذه **أناكسيمندروس الملطي** (٦١٠ ــ ٥٤٦ ق . م .) . برع أناكسيمندروس في الهندسة والفلك ، فله أول خارطة للقبة الزرقاء وللقسم المسكون من الارض . وقيل إنه اخترع المِزْولة (الساعة الشمسية) أو أنّه هو الذي جلبها من بابل الى اليونان . وله كتاب

---

(١) يرى جورج سارطون أنه كان من المستحيل على ثاليس أن يعلم بوقوع الكسوف لأنه لم يكن على علم بقواعد الفلك الصحيح ، ثم كان من المتعذر عليه أن يعرف تلك القواعد فقد كان يعتقـد أن الأرض لوح سابح على الماء .

(A History of Sciece, by George Sarton, 170-171).

ان إدراك ظاهرة الكسوف والخسوف يقتضي العلم بأن الأرض كروية وأنهـا تدور حول الشمس وأن القمر يدور حولها .

اسمه « في الطبيعة » هو أول كتاب فلسفي وأول كتاب نثر في اللغة اليونانية .

والعنصر الاساسي الذي تألّف منه العالم الجسماني ، عند أناكسيمندروس ، « أصل » أو « مبدأ » لا صفةَ خاصةً له ، ولكنه مادة ازلية غير قابلة للانعدام او الاندثار وغير متناهية في امتدادها ؛ منها تكونُ الاشياء وفيها تفسد : ومنها كانت السموات والارض وما بينهما .

- « يكون » هنا فعل تام لا فعل ناقص ، ومعناه حدوث صوره جديدة في مادة ما ، فحينما نصنع مثلاً ابريقاً من طين تقول : كانت (اي حدثت) صورةُ الابريق ، وفسدت (اي زالت) صورة الطين .

اما الأرض عنده فأسطوانية الشكل نِسبةُ علوّها الى عرضها ٣ : ١ ، وهي غير مستندة الى شيء ، بل سابحة في الفضاء ، ولها سطحان متقابلان نحن على اعلاهما . وقد تكوّنت اليابسة من جفاف بعض الرطوبة الاصلية ، اما القسم الذي لم يجف فقد اصبح بحراً . والمطر نفسه يسقط من البخار الذي ولّدته الشمسُ من الارض (البحر ، الخ) .

وقد ادرك اناكسيمندروس أن أبعاد الاجرام السماوية وأحجامها متفاوتة جداً ، وأن عالمنا (نظامنا الشمسي) ليس الوحيد من نوعه بل هو واحد من عوالمَ كثيرةٍ ، بعضها اكبر من عالمنا وأشدّ تعقيداً . ثم إنه بيّن ايضاً ان هذه القبة الّتي تبدو فوقنا ليست سوى جزء من كرة تامة .

وأناكسيمندروس أول من أشار الى النشوء الطبيعي وقال إن الحياة بدأت في الماء وإن الحيوانات كانت في أول أمرها على شكل الاسماك ثم قُذف بعضها الى اليابسة فتطوّر حسب البيئة الجديدة التي وَجدَ نفسَه فيها . أما الانسان فقد احتاج الى تطوّر أطولَ مدىً حتى استطاع أن يعيش في بيئته الحاضرة .

ومن تلاميذ أناكسيمندروس أنكسيمانس الملطيّ (٥٨٤ — ٥٢٥ ق . م .) الذي هالته آراء استاذه التقدّمية فعاد بشيء منها الى مثل أقوال ثاليس .

جعل أنكسيمانس الهواء هو العنصرَ الاساسي في العالم وجعله أيضاً غير متناه . والهواء يَلْطُف أو يتكاثف فتأتي منه سائر العناصر . والحركة هي التي تساعد الهواء على اللطافة وعلى الكثافة . والعالم عنده يندثر ثم ينشأ مرةً بعد مرة ، فالعالم عنده مُحْدَثٌ غيرُ قديم .

والعالم كلّه مملوء بروح كلّية ، ثم أن لكلّ جسم في العالم (من جماد أو نبات أو حيوان) روحاً جزئية خاصة به . وجعل أنكسيمانس الارضَ لوحاً (كما قال ثاليس) ولكنه جعلها سابحة في الفضاء (كما قال أناكسيمندروس) .

اما السماء عنده فهي قُبّة ، والنجوم مُثْبَتَةٌ في داخلها . والنجوم تدور لأن القبة نفسَها تدور ، وهي ضعيفة النور والحرارة لبعدها عنا . واما الليل فيحدث من احتجاب الشمس وراء مرتفعات في الجانب الشمالي من الارض ، ومن انها تكون حينئذ قد ابتعدت عنا كثيراً ، لأنها هي ايضاً تدور مع القبة .

ولعلّ أنكسيمانس كان أول من أشار الى أن القَمر يستمدّ نوره من الشمس ، وقد علّل ذلك بوجود أجرام مشابهة للأرض تدور في العالم . وكذلك علّل ظهورَ قَوْسِ قُزَحَ فقال انّه يظهر إذا وقعت أشعّة الشمسِ على طبقة كثيفة من الغيم ثم لم تستطع تلك الاشعّة أن تخترق طبقة الغيم .

ويُنسب الى المذهب الايوني **هيراكليطوسُ الافسوسيّ** (٥٣٥ – ٤٧٥ ق . م .) ، إلا انه كان نقّادةً عاطفياً أكثر منه عالماً طبيعياً .

أعجب هيراكليطوس بالنار وبشدة حركتها وباتجاهها إلى أعلى فجعلها العنصر الاساسي في العالم وقال إن العالم في سَيَلان دائم : يتحرك فيتبدّل باستمرار ولا يهدأ أبداً . مثال ذلك التمرُ الذي هو ثمرُ النَخْل ، فانّه يبدأ بُسراً اخضرَ فجّاً ثم يصير رُطباً اسودَ ناضجاً . ولكنه لا ينتقل من البُسر الى الرطب فَجأةً بل تدريجاً . على ان هذا التدرّج نفسه مستمر

بلا انقطاع ولا توقف ؛ وفي كل يوم ، بل في كل ساعة ، بل في كل لحظة نجد ثمرة النخل اقرب الى ان تكون رُطَبة منها الى ان تظل بُسْرة . ثم شبه هيراكليطوس الحياة كلها بالنهر الذي تراه من بعيد هادئاً ولكنه ابداً متحرك نحو مصبه .

والعالم يتألف من الصفات المتناقضة التي تنشأ من تبدّل مظاهر الطبيعة : من البسر إلى الرُطَب ، ومن الصبا الى الشيخوخة ، ومن النهار الى الليل . أما سبب هذا التبدل المتعاقب على المادة فهو الكفاح أو الحرب ، ولولا هذا الكفاح لوقف العالم وركد ثم اندثر . وهذا العالم لم يوجد اعتباطاً ولا اتفاقاً ، بل بحكمة وعلى نظام ثابت ؛ ولم يوجدْه إله من آلهتهم ولا أحدٌ مثلهم بل كان موجوداً منذ الازل وسيظل إلى الابد .

والنفس التي فينا جزء من النفس الكليّة . والنفس الكلّية تُحيي العالمَ ويدخل بعضها أجسامنا بالتنفّس ومن طريق الحواس أيضاً . والنفس تشبه النار ؛ وكلّما كانت نفسُ أحدِنا أشدّ بالنار شبهاً وأكثر جفافاً كان هو أكثرَ ذكاء .

أما الاخلاق فهي السلوك بمقتضى العقل ، والناس لا يفهمون الا بمقدار ما فيهم من الاستعداد للفهم .

وأكثر الناس يقلّدون غيرهم تقليداً بليداً ويملأون بطونهم بالطعام كالبهائم ويخاطبون الاصنام كما لو كانوا يخاطبون بشراً أمثالهم . وهكذا يكون هيراكليطوس قد أدرك الخصائصَ الرمزية في الدين فاستطاع ان يُعلّل سوء فَهْم عوامّ الخَلْقِ للمدارك الدينية وسوءَ تخيّلهم لصلَة الله بالعالم. وبذلك علّل هيراكليطوس نشوء أنواع العبادات المتباينة كما أدرك قصور العقل البشري في هذا النطاق .

للتوسّع والمطالعة

– الفلسفة اليونانية : أصولها وتطوّرها ، تأليف ألبير ريفو (ترجمة عبد الحليم محمود) ، القاهرة (دار العروبة) ١٩٥٨ م .

- تاريخ الفلسفة اليونانية ، تأليف يوسف كرم ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٦ م .
- نشأة الفكر عند اليونان ، تأليف علي سامي النشّار ، الاسكندرية ١٩٦٤ م .
- فلسفة قدماء اليونان ... ، تأليف صالح ميخائيل ، القاهرة (مكتبة الانجلو) ١٩٥٩ م .
- الفلسفة اليونانية ، تأليف م . تايلور (تعريف عبد المجيد عبد الرحيم) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٨ م .
- الفلسفة الاغريقية ، تأليف محمد غلاّب ، القاهرة ١٩٣٨ م .
- العرب والفلسفة اليونانية ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت (المكتب التجاري) ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م .
- الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، تأليف أحمد فؤاد الأهواني ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٥٤ م .
- تاريخ العلم ، تأليف جورج سارتون (ترجمة باشراف ابراهيم مدكور ، محمّد كامل حسين ، قسطنطين زريق ، محمّد مصطفى زيادة) ، القاهرة ١٩٥٧ - ١٩٦١ .

- Greek Philosophy : a collection of texts etc., by C.J. De Vogel, 3 vols., Leiden 1950-1959.
- The Presocratic Philosophers (selected texts with trans. and comm.), by G.S. Kirk and J.E. Raven, Cambridge 1957.
- Die Fragmente der Vorsocratiker (griechisch u. deutsch), von H. Diels und W. Kranz, 3 Bde., Berlin 1951-52.
- Source book in ancient philosophy, by C.M. Blakewell, revised ed., New York 1939.
- Grundriss der Geschichte der Philosophie, von Friedrich Ueberweg, I, die Philosophie des Altertums (hrsg. von K. Praechter), Berlin 1926.
- A History of Philosophy, by Ueberweg (translated by G.S. Morris and N. Porter, London 1872).
- Die griechische Philosophie, von W. Kranz, Wiesbaden 1950.

— Early Greek Philosophy, by J. Burnet, 4th. ed. London 1930.
— A history of Greek philosophy, by W.K.C. Guthrie, 2 vols., Cambridge — 1965.
— A history of ancient philosophy, by Theodor Gomperz, London 1912-1920.
— Les grands courants de la pensée antique, par Albert Rivaud, Paris 1929.
— Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, von Eduard Zeller, Hildesheim 1863.
— Outlines of the history of Greek philosophy, by Eduard Zeller, 13th, ed. by W. Nestle (trans. by L.R. Palmer), New York 1931.
— Histoire de la philosophie, par Emile Bréhier, Paris 1938.
— Histoire de la pensée, par Jacques Chevalier, Paris 1955.
— Die Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides, von O. Gigon, Basel 1945.
— A history of philosophy, by Frederic Copleston, London 1947-53.
— A history of philosophy, by B. A. G. Fuller, 3 ed. rev. by McMurrin, New York 1955.
— A history of science, by George Sarton, Cambridge (Mass., U.S.A.) 1952.
— A history of Philosophy, by Frank Thilly (rev. by L. Wood), New York 1952.
— Eraclito, per R. Walzer, Firenze 1939.
— Heraclit und Heracliteer, von E. Weerts, Berlin 1926.
— Héraclite, par A. Frenkian, Paris 1934.
— Heraclitus, by G. S. Kirk, Cambridge 1954.

المَذهَبُ الفِيثاغُورِي

مُعْضِلةُ الفلسفة الفيثاغورية أنها ليست نِتاجَ عقل واحد ، بل نتاجُ عقول كثيرة ، ولكنها كلّها منسوبةٌ إلى فيثاغوراس .

نشأ **فيثاغوراس** (٥٨٨ — ٥٠٣ ق.م.) في جزيرة ساموس من جزر بحر ايجة ثم تلقّن الهندسة والفلك على أناكسيمندروس في مدينة ميليطون (٥٧٠ ق.م.) . بعدئذ زار مصر والشام وبابل . ولما عاد الى ساموس بنى منزلاً ليعلّم فيه ، ولكنّه لما رأى استبداد الاطرون فولوقراطيس [1] آثر ان ينتقل الى ايطالية (نحو ٥٣٢ ق.م.) فأسّس في مدينة قروطونية نادياً للتعليم وللحياة البسيطة . وكان فيثاغوراس يشترط لدخول ناديه امتحاناً قاسياً من القيام بأعمال تدل على الطاعة المطلقة والمقدرة ومكارم الاخلاق وطول الصمت ومحاسبة النفس . وكانت الحياة في النادي قائمةً على التقشّف : ترك فيثاغوراس واتباعه أكلَ اللُحْمان في الاغلب واللوبيا الداجنة (لأنها تغذي كاللحم) ، ولَبِسوا الخشن من الثياب ، وعاشوا كلّهم معاً عيشة اشتراكية كأنهم اسرة واحدة . وقد حثّ فيثاغوراس أتباعَه على التضحية في سبيل الاصدقاء حتّى بالنفس ؛ وكان يُوصي برحمة الارقّاء .

ويبدو أنه كان في النادي الفيثاغوري نفر من النسوة .

---

(١) الطرانة كلمة يونانية معناها الاستبداد ؛ والاطرون Tyrannus تورانوس : المستبد بالحكم في المدن اليونانية .

واشهرُ أوْجه الفلسفة الفيثاغورية هي التي تلي :

— اوجه الوجود . أهمل الفيثاغوريون « الاصلَ الاساسيّ » الماديّ للوجود وبحثوا عن حقيقة الوجود في أحوالٍ من النِسَب الرياضية والصفات المتناقضة . ثم إنهم تخيّلوا العالم مؤلفاً من عَشْرةِ ازواجٍ من الأضداد : المحدود وغير المحدود — المستقيم وغير المستقيم — الواحد والمُتكثّر — الأيمن والأيسر — المذكّر والمؤنّث — الساكن والمُتحرّك — الخط المُستقيم والخط المُنحني — النور والظُلمة — الخير والشر — المُربّع والمُستطيل .

ونحن نلاحظُ أن « المحدودَ » يمثّل المادةَ وأنّ « غير المحدود » يمثّل الصورة [1] . ثمّ نلاحظ أن فيثاغوراسَ قد تأثّر في الأزواج التي تخيّلها لبناء العالم بالثنويّة الايرانية [2] ، وهذا التأثّر واضح جداً في الزوج الثامن والزوج التاسع : « النور والظلمة — الخير والشرّ » . ولقد شجّع فيثاغوراسَ على تبنّي الثنويّة ما رآه في الانسان من تألّفه من نفسٍ وبدن . وهذا قاده أيضا الى القول بالتناسخ [3].

— الرياضيات ونظرية العدد . كان للفيثاغوريين براعةٌ خاصةٌ في الرياضيات ، إنّ كلّ مُتعلّم يَعْرِفُ جدولَ الضرب المنسوب الى الفيثاغوريين ويعرف ، في الهندسة ، أن المربّع المنصوبَ على وتَر المثلّث القائمِ الزاويةِ يُساوي مجموعَ المربّعين على الضِلْعين ؛ كما يعرف أيضاً أن مجموع زوايا المثلّث يساوي زاويتين قائمتين ، مما هو منسوب الى فيثاغوراس .

وكذلك كان للفيثاغوريين معرفة واسعة بخواصّ الاعداد : بحاصلها وجذورها . ولكنّ الفيثاغوريين مالوا فيما بعدُ إلى الخرافة في نظرهم الى

---

(١) راجع ، تحت ، افلاطون .

(٢) راجع ، فوق ، ص ٥٠ .

(٣) راجع ، فوق ، ص ٤٨ .

الاعداد والارقام : زعموا أولاً أن العالمَ المادّي كلّه مؤلّف من النِسَب الرياضية القائمة بين هذه الارقام والاعداد .

ولا ريبَ في أن استخراج المربّعات السحرية يحتاج الى مقدرة رياضية وبراعة ، غير أن الاعتقاد بأن لهذه المربّعات تأثيراً روحياً أمر خارج عن نطاق العلم جُملةً . وكذلك القول بأن العــدد « أربعة » مثلاً يدل على العدل لأنه مجموع اثنين واثنين وحاصل اثنين في اثنين ؛ أو أن العدد « خمسة » يدلّ على الزواج لأنه مجمــوع أول رقم مؤنّث « ٢ » مع أول رقم مذكّر « ٣ ».

٢	٩	٤
٧	٥	٣
٦	١	٨

مربع سحري

— الدين والالهيات . مزج فيثاغوراس الدين بالفلسفة ، واعدّ لأتباعه مِنهاجاً دينياً مَبْنِياً على الأخلاق ، وقد دعا اتباعه إلى ألاّ يتأثروا بآراء العامّة ؛ وكان يقول : إن العامة تظن ان الباري تعالى في الهياكل فتُحْسِنُ سيرتَها فيها .

بنى الفيثاغوريون رأيهم في الالهيات على نظرية العــدد ، قالوا : « إنّ الباري سُبحانَه وتعالى واحدٌ كالآحادِ و (لكنه) لا يدخل في العدد ، أي إن نسبة العدد « واحدٍ » إلى ما بعدَه من الأعداد هي نسبة الباري الى ما بعده من الموجوداتٍ . فكما ان جميع الاعداد مشتقة من الواحد وهو غير مشتق من شيء ، فكذلك جميع الموجودات صدرت عن الله تعالى وهو لم يتصَدَّرْ عن شيء تقدمه . والباري تعالى « عالم بجميع المعلومات عن طريق الإحاطة بالأسباب التي هي الاعداد والمقاديرِ ، وهي لا تختلف فعلمه اذن لا يختلف » . ثم إننا نحن لا نعلم حقيقــةَ الله ولا ذاتَه ، اذ هو لا يُدْرَك من جهة العقل ولا من جهة النفس ... ولكنه يدرك من نحو آثاره وافعاله . وكل عالَـم من العوالم(البشر والافلاك والنبات الخ ...) يُدْرِك الله بقدر ما فيه من آثار الباري وافعاله وبقدر ما جُبِلَ

في نفسه من الاستعداد لإدراك ذلك .

واعتقد الفيثاغوريون أن العالم كُرَة وأن الأرض أيضاً كرة .

والفيثاغوريون وضعوا السُلّم الموسيقي [1] . وكانوا يزعُمون أن فيثاغوراس كان يسمع أصواتَ النجوم . قالوا : ان لكلِ جسمٍ متحرك صوتاً ؛ وبما أن النجوم تدورُ في افلاكها فانّ لها أصواتاً . ولكن بما أننا وُلِدْنا في هذا الجوّ من أصوات النجوم فان آذاننا قد ألِفَتْ تلك الاصواتَ وبَطَلَ تنبّهنا لها . ولكن إذا اتفق أن وقفتِ النجوم ، فجأةً عن الدوَران ، فاننا نشعر حينئذٍ كأننا كنا نسمع صوتاً لذيذاً ثم انقطع .

واعتقد الفيثاغوريون بالتناسخ كما اعتقدوا بالآخرة ، وقد قالوا : إن كلّ إنسان أحسن تهذيبَ نفسه في الدنيا ونزّهها عن العُجب والحسد والشهوات الجَسَدانية فان نفسَه تَلحَقْ بعد موته بالعالم الروحاني وتطّلع على جواهر الحكمة الالهية .

التوسّع والمطالعة

— Die Astronomie der Pythagoreer, by B.L. van der Waerden, Amsterdam 1951.
— Recherches sur le pythagorisme, par G. Méautis, Neuchâtel 1922.
— Pythagoreans and Eleatics, by J. E. Raven, Cambridge 1948.
— Pythagorean Politics in South Italy, by K. von Fritz, New York 1940.
— Plato und die sogenannten Pythagoreer, von E. Frank, Halle 1923.

(١) راجع ، فوق ، الأشوريين (ص ٤١) .

المَذهَبُ الإيليّ

نشأ المذهب الإيليّ في مدينة إيلية في جنوبي ايطالية على ايدي يونانيين كما نشأ المذهب الفيثاغوري ايضاً في جنوبي ايطالية على يد يونانيين .

كان الأيونيون يقولون بعنصر أساسي ماديّ يتقلب من حال الى حال ، وكانوا يَرَوْنَ ان الوجود دائم التقلب . اما الايليون فقالوا إن الوجود ماديء غير متبدل . ثم انهم نَفَوُا الخلاء والحركة . ولكنهم لما رَأَوُا الوجودَ حولهم يتبدل اضْطُرّوا الى الاعتراف بهذا التبدل ولكن نسبوه الى خِداع الحواسّ وأصرّوا على ان العقل يدرك الوجود ثابتاً غير متحرك ولا متبدل .

وقد قال الايليون بأن الوجود محدودٌ ، أما ما ليس محدوداً فهو عدم ، والعدم لا وجودَ له .

وأهمل الايليون البحث في الله لأن فلسفتهم كانت مادية طبيعية ، والبحث في الله لا يدخل في نطاقها . ان ذلك لم يكن منهم كفراً بالمعنى الديني الذي نفهمه نحن ، بل « تركٌ » لموضوع لا تستطيع العلومُ الطبيعية أن تتناوله . غيرَ أن العامة لم ينظروا الى الأمر من هذه الزاوية ، بل رأوْا أن مثل هؤلاء الفلاسفة الذين يَعْرِفون كلّ شيء لا يمكن ان يغمُضَ عليهم بحث مثل هذا ؛ فتركُهُمُ البحثَ فيه دليل على أنهم لا يؤمنون به .

ويبدو أن الفلاسفة الايليين لم يكونوا يريدون أن يخوضوا معركة مثل هذه فقالوا بِـ « الوهيّة » ثم عرّفوها بأنها وَحْدة شاملة ، هي الوجود بأسره . هذه الوَحْدة (الشُّمول : الواحد الشائع في الكلّ) ليس لها

بداية وليس لها نهاية . ان هذا التعريف للالوهيـــة ، بتجريد الله من الشخصية الذاتية المستقلة عن العالم ، لم يبدّل شيئاً من موقف الايليين المتّصل بهذه التهمة ، ولكنه أرضى العامة الذين قنعوا بذكر الله في الموضوعات الفلسفية ، ثم أسكتهم ذلك عن الفلاسفة الى حين .

على أن القضيّة الكبرى التي شغلت بال الايليّين كانت : كيف جاء التكثّر (هذا العالم المتعدّد الأوجهِ والمظاهرِ) من الواحد (من الالوهية) ؟

* * *

من أصحاب المذهب الايلي أكسنوفانس (٥٨٠ — ٤٨٠ ق.م.) الذي وُلِدَ في مدينة كولوفون في آسية الصغرى ونشأ شاعراً ينتقد عادات قومه الدينية والاجتماعية وما يتعلّقون به من الخرافات حينما ينسبون الى الله أعمالاً كأعمال البشر . فلما ثار عليه العامّـــةُ ترك كولوفون (٥٤٦ ق.م.) وتطوّف مدة في البلاد ثم استقرّ في مدينة ايلية في جنوبي ايطالية .

يقول اكسنوفانس : « ان هذا العالم كلّه وَحْدةٌ تامّة هي الله » . ثم إنه يحاول ان يرى الله — او الألوهية على الاصحّ — مجرداً من هذا العالم المادي فيجعله وَحْدة تامة للصورة الفُضلى والحُسنى لهذا العالم . وهكذا نراه شُموليا كالأيونيين . ثم إن هذه الالوهية ازلية غير متبدلة ولا تصير الى العدم ، وهي فوق ذلك عاقلة حكيمة :

هو اللهُ احدٌ ؛ إنه اعظم كائنٍ بين الآلهة وبين الناس . لا شبيهَ له بين البشر ... وعقله يحيط بكل شيء . وهو لا يوصف بأنه محدود أو غير محدود ، ولا بأنه ساكن او متحرك ؛ وهو يحرك كل شيء ويسيطر عليه من غير ان يتحرك او يجهدَ : انه يفعل ذلك بقوة عقله ... وان العامة لَيُخطئون إذ يظنّون ان الآلهة يولدون ، وان لهم ثياباً كثيابهم وأصواتاً كأصواتهم واشكالا كأشكالهم ... انهم يتخيّلون الله على مـــا

يَعْرِفونه من انفسهم وبيئتهم . ولو أن الثيران والخيلِ والسباعَ كان لها أيْدٍ وكانت تستطيع بها صُنعاً كالبشر لرَسَمَتِ الثيرانُ آلهتها على صورة الثيران ولرسمت الخيل آلهتها على صورة الخيل . ألا نرى الأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم فُطس الانوفِ سود الألوان ، بينما اهل ثراقية (شمالي اليونان) يذكرون أن آلهتهم زُرْق العيون حُمر الشعر ؟ والحقيقة أنه ما من احدٍ يَعْرِف حقيقةَ الله ولا أنه سيُقَيّض له ان يعرفها .

فالدين عند اكسنوفانس مَدْرَكٌ اجتماعيّ ، وهو من وضع البشر . والعقائد تختلف باختلاف البلاد وبتفاوتِ مرتبتها في مراقي الحضارة .

وبعد ان يَصِفَ اكسنوفانس الله بهذه الصفات السلبية يعود فيصفُه وصفاً ايجابياً فيذكر ان الله — او الالوهية على الاصحّ — كُرَوِيّة الشكل وانها بَصَرٌ كلها وسمْع كلها وعقل كلها .

ويرى اكسنوفانس ان الله كان موجوداً ، وكانت صور الاشياء التي في عالمنا موجودة معه (منذ الازل) أيضاً . ثم ان صور هذه الاشياء حقّقت نفسها في عالمنا . فالذي خلق الاشياء ، في رأي اكسنوفانس ، ليس الله بل صور الأشياء التي كانت موجودة مع الله .

بهذا كان أكسنوفانس أولَ من جعل الالوهيّة حاضرة في العالم ومطابقة للوجود الثابت الذي لا يتبدّل ، كما كان أولَ من جعل التفكير ، في ذلك ، مقدماً على الحسّ .

— صورة العالم : يرى اكسنوفانس ان عنصر التراب رَقّ ولطُف فنشأت منه النجوم . والنجوم غيوم مشتعلة لشدة حركتها ، غير انها تنطفىء كل يوم عند غيابها ثم تشتعل من جديد عند شروقها . اما الشمس فتسير في فَلَكٍ مستقيم ، وما انحناؤها في مسيرها سوى خِداعٍ من بصرنا لبُعْدها عنا . واما الأرض فنعرف لها سطحاً ينتهي عند اقدامنا ، ولكنها من تحتها تمتد بلا نهاية . وكذلك قوس السماء او قوس قُزَحَ ليس سوى غَمامٍ

يتراءى لنا بنفسجياً وأحمرَ وأخضر . اما البحر فهو مصدر المياه والرياح والغمام .

وهكذا نجد اكسنوفانس أيونيَّ الرأيِ الا في « خداع البصر » .

ومن أتباع المذهب الايلي برمينيدس (٥٤٠ – ٤٨٠ ق. م.) ، وهو يوناني الاصل ولكنّه وُلِدَ في ايلية وتتلمذ على أكسنوفانس ثم تأثّر بالايونيين . وبرمينيدس هو الذي نظّم المذهب الايلي الذي كان اكسنوفانس قد أسّسه . وبرمينيدس نَظَم فلسفته شعراً .

يرى برمينيدس أن الوجود هو الحقيقة ، وأما العدم فليس موجوداً . والوجود دائمٌ باقٍ ، لا يمكن ان يكون قد جاء من العدم لأنه لو جاء من العدم لكان العدم شيئاً ، وهذا تناقض . وكذلك لا يمكن ان يكون قد جاء من شيء ، اذ لا يمكن ان يأتيَ شيء من نفسه . فالوجود اذن واحد غير متبدل ؛ والموجود موجودٌ ابداً والمعدوم معدوم ابداً ، ولا يمكن لشي ان ينعدم بعد ان يكون موجوداً ولا ان يوجد من العدم .

– نفي الخلاء والحركة . تخيل برمينيدس الوجود كُرَة مصمتة (ممتلئة) . وهكذا نفى برمينيدس « الخلاء » في العالم ، وهذا يقتضي نفي الحركة ، لأن الاجسام لا يمكن ان تتحرك إلا اذا كان لها خلاء تتحرك فيه . فالخلاء اذن والعدم شيء واحد .

– خداع الحواس . الوجود واحد غير متبدل ، ولكننا « نشعر » ان العالم الحسي حولنا يتغير ويتبدل ، وانه متكثّر : إن انواع الأثمار مثلاً كثيرة ، ثم ان الزَهْرة تنقلب ثمرة (تنكشف عن ثمرة في الاصل) والثمرة تنقلب بزرة ... الخ . « ولكن هذا كله خداع من حواسنا تُشبّحه لنا وتزوّقه فيجب ألاّ نعتمدَ في المعرفة على الحواسّ ، بل على العقل الذي يدرك الموجودات كما هي في حقيقتها لا كما تبدو لحواسّنا » .

إن الادراك الوحيد الذي يَصِحّ هو ذلك الادراك الذي يُرينا الوجود الثابت (الذي لا يتبدّل) في كلّ شيء – أي الادراك بالعقل . أما الحواسّ

فانّها تُبرز لنا جوانبَ متعـددةً في الاشياء ، من الكون[1] والفساد (النشوء والفناء) والتبدّل ، أي تُخيّل لنا وجودَ ما لا وجودَ له ، وذلك هو سبب الخطأ في حكمنا على الأمور .

ولما قال برمينيدس بأن العالم يبدو لعيوننا متبدّلاً متكثّراً افترض عالمين : عالماً حقيقياً هو عالم الوجود الثابت ، وعالماً وهمياً هو العالم المتبدّل أمام عيوننا . ثم انه انتهى بأن بنى العالم على مبدأين : مبدأ النور ومبدأ الظلمة[2]. ولما ميّز برمينيدس أعيان الموجودات ، بملاحظة التناقض بينها ، خطا الخطوة الاولى في وضع « نظرية المعرفة » .

ــ صورة العالم . قال برمينيدس بأن الارض مركز العالم ، وانها كُرَةٌ سابحة في الفضاء . ثم هنالك كُراتٌ أخرى بعضها مضيء وبعضها مظلم وبعضها يمتزج فيه الضياء بالظلام ، وكلّها متراكمة حول الارض في جوفِ سماءٍ مُقبّبة ثابتة . وبما ان الارض تتطلب ان تتوازن في الفضاء فقد نَشأ لها حركة تمايلية . اما القمر فيستمد نوره من الشمس .

ومن أشهر أتباع المذهب الايلي زَيْنون (٤٩٠ ــ ٤٣٠ ق.م.) .

ولد زينون في ايلية وتتلمذ على برمينيدس ، وكان حكيماً وسياسياً وطنياً قاوم الاطرون نيارخ ومات شهيد مبدأه .

وزينون هو الذي أقام الادلّة على خداع الحواس وبالتالي على صِحّة المذهب الايلي ، وهكذا استحقّ الاسم الذي سمّاه به أرسطو : واضع أسس الجدل .

قال زينون إن كلّ موجود له عِظَم (طول وعرض وعمق) ، ويكون قابلاً للقسمة . وما لا عِظَمَ له فليس بموجود . واذا نحن فرضنا جسماً لا حجم له فقد فرضنا باطلاً .

---

(١) راجع ، فوق ، ص ٦٢ .

(٢) راجع ، فوق ، ص ٥٠ ثم ص ٦٨

ولقد أقام زينون الادلّة الرياضية على نفي التكثّر ونفي الخلاء وعلى خداع الحواس وعلى نفي الحركة . وأدلّة نفي الحركة كثيرة ، منها :

(١) إنك لا تستطيع ان تجتاز عدداً غير مُتناهٍ من النُقَط في زمن متناه : كل خط مؤلف من نقط غير متناهية ، فالانتقال من واحدة الى واحدة لا يمكن ان يتم في زمن متناه ، بل لا يمكن ان يتم ابداً .

وكذلك الحركة لا يمكن ان تكون قد بدأت : ان الجسم لا يمكن ان ينتقلَ من مكان ما إلاّ بعدَ أن يكونَ قد انتقل اليه من مكانٍ آخرَ ؛ وهكذا إلى ما لا نهاية ، فلا يمكن إذن أن يكونَ الجسم هادئاً ثم يبدأ حركته .

(٢) ان آخيل (العدّاء اليوناني المشهور) لا يمكن ان يُدْرِك السُلَحفاة : تُترك السلحفاة لتقطع مسافة ما : أ — ب ، ثم يركض آخيل . فاذا وصل آخيل إلى ب تكون هي قد انتقلت الى ج . فيعودُ آخيل الى اللِحاق بها الى ج من جديد ، فتكون هي في هذه الاثناء قد انتقلت الى د ، وهلمجرا .

(٣) ان السهم المنطلق ثابت في مكانه لا يتحرك : إذا عددنا كلَّ لحظة وَحْدة قائمة بنفسها ، أدركنا ان السهم يكون ، في هذه اللحظة نفسها ، في مكانٍ معين . فهو إذن في كل لحظة وَحْدها غير متحرك ، فهو إذن غير متحرك (ان الصور المفردة تظهر على شريط الفلم السينمائي ثابتة) .

التوسّع والمطالعة

— L'Ecole Eléate, par J. Zaviropoulo, Paris 1953.
— Studi sull' eleatismo, per G. Calogero, Roma 1923.
— Gli Eleati, per P. Albertelli, Bari 1939.
— Parmenides und die Geschichte der griecheschen Philosophie, von K. Reinhardt, Bonn 1916-1920.
— Le Poème de Parménide, par J. Beaufret, Paris 1955.
— Parmenide: Studio critico ecc., per M. Untersteiner, Turin 1925.
— Parmenide: testimonienze e frammenti ecc., per M. Untersteiner, Firenze 1958.

- Pyramides' Way of truth and Plato's Parmenides, translated by Francis Macdonald Cornford, London 1937; New York 1957.
- Parmenides, von K. Riezler, Frankfort 1934.
- Senofane: Introduzione, traduzione e commento, a cura di Mario Untersteiner, Firenze 1956.
- Zono of Elea, by H.D.P. Lee, Cambridge 1936.
- Zenone, per M. Untersteiner, Firenze 1963.

الفلاسِفة الطَبيعيّون المُحْدَثون

قال الفلاسفةُ الطبيعيّون المحْدَثون ، كما كان الإيليّون قد قالوا من قبل،إن «المادة» لا تتبدل ونَفَوْا النشوء والعدم المطْلَقين ، ثم جعلوا التبدل قاصراً على صُوَرِ الاجسام الجزئية الحادثة في عالمنا . ولكنهم خالفوا الايليين حينما قالوا بتعدد اشكال هذه المادة . ثم انهم نسبوا نشوء الاجسام الى افتراق اجزاء المادة او اجتماعها .

ويحسن ان نقول إن اصحاب هذا المذهب قد انتقلوا من ايطالية الى اليونان .

هؤلاء الفلاسفة طبقتان : طبقة متقدّمة في الزمن وطبقة متأخّرة . أما أصحاب الطبقة الاولى فقالوا إنّ المادة متعدّدة الاشكال والانواع ثم تكلّموا على الأجزيئات (الدقائق البالغة في الصِغر) وقالوا بالتحلّل والتركب في عالم المادة .

* * *

من أهل هذه الطبقة أنبذقليس (٤٨٣ – ٤٢٣ ق.م.)، كان مولدُهُ في مدينة أكراغاس من جزيرة صقلّية وفي أسرة غنية تنتسب الى حزب ديمقراطي . ولكن العامة الذين خدمهم أنبذقليس أساءوا معاملته فهاجر الى المورة (جَنوبيّ اليونان) .

قال أنبذقليس : ان العالم مركّب من الاسطقسات (العناصر) الاربعة ، وهي الماء والهواء والتراب والنار [١] . ولهذه العناصر صفاتٌ خاصّة بها

---

(١) راجع ، فوق ، ص ٥٩ .

ثابتة لا تتبدّل ولا تندثر ولا يستحيل بعضها الى بعض . ومن هذه العناصر الاربعة تتركّب الاجسام كلّها بالتحلّل والتركّب .

أما الذي يجمع بين هذه العناصر مرة (حتى تظهرَ الاجسامُ) ويفرّق بينها مرةً ثانية (حتى تختفيَ تلك الاجسامُ) فالمحبّةُ أو الغَلَبة . ان العالم نفسه كان في البدء ممتزجاً امتزاجاً كاملاً وكان له شكلُ الكُرَة ، إذ كانت المحبّة مسيطرةً في الوجود ، فكان الوجودُ «ألوهية سعيدة» ؛ ثم تدخّلت الغلبة وفرّقت العناصر الى حدّ معين ظهرت فيه الأجسام التي في عالمنا . ولما زاد التفريق اختفت صور هذه الاجسام فأصبح العالم فوضى . ثم عادت المحبّة ترتّب العناصر فوصلت في الترتيب الى حد ظهرت فيه الاجسام فعاد العالم الى الظهور مرة ثانية . واستمرت المحبّة في ترتيب العناصر حتى وصلت بها الى الكمال ، فاختفى العالم وعادت الالوهية من جديد . وهكذا تتداول المحبّة والغلبة ابراز العالم واخفاءه مرة بعد مرة .

ويبدو أن أنبذقليس قد حاول بذلك (في تفسير عالم الطبيعة) أن يجمع بين هيراكليطوس وبين برمينيذس : بين القول بالتبدّل المستمرّ وبين القول بالهدوء (السكون ، ثبات الطبيعة على حالٍ واحدةٍ) الدائم . قال أنبذقليس : إن برمينيذس كان على حقّ لمّا قالَ : ليسَ ثمّتَ كَوْنٌ (نشوء) مُطْلَق ولا فساد (فناء ، تلاشٍ) مطلق . ثم ان هيراكليطوس كان مُصيبا أيضا لمّا قال إن أعيان الموجودات المفردة هي بالفعل في تبدّل مستمر ، ذلك لأن ما نسمّيه «خلقا» (كَوْنا ، نشوءا ، صَيرورة) وتَتْبيرا (تدميرا ، إهلاكا ، فناء ، تلاشيا) ليسا سوى الامتزاج والتفرّق المتعاقبين على المواد (العناصر) الاصلية الازلية ، تلك التي لا يَطْرأ عليها (في ذاتها وطبيعها) تبدّل .

يقصد أنباذقليس بذلك : أننا اذا نظرنا الى أعيان الموجودات المفردة

(الناس ، الشجر ، البيوت ، الخ) وجدناها في تبدّل مستمر (كما قال هيراكليطوس) ؛ وأما اذا نحن نظرنا الى العناصر (المواد) التي تتألف منها هذه الموجودات المفردة (أي الى اللحم والعَظْم والخشب والحِجارة) فانّنا نراها ثابتة لا تتبدّل ولا تتغير .

وكان أنبذقليس ، في تعليل الوجود ، يؤمن بثَنَوية ظاهرة : بطبيعة ماديّة في هذا العالم من جانب وبقوّة روحيّة (المحبّة والغلبة التي تعمل في جَمْع عناصرِ الوجود وتفريقها) من جانب آخر .

وكذلك كان أنبذقليس يقول بالتناسخ ، وكان يرى أن الحياة الحقيقية هي الوجود الآلهي المتسامي فوق عالم المادّة . أما حياتُنا الدنيا فهي عِقاب لنا (على ما كنا قد أسْلَفْنا من قبلُ — في دورٍ سابق من حياتنا — من السيّئات) .

ويرى أنبذقليس أن في العالم نفساً كليّة تَشْمَلُ الطبيعةَ كلّها . وهنالك نفوسٌ جزئيّة هي في الحقيقة أقسام من النفس الكليّة كما ينقسم نور الشمس في غُرَفِ البيت الواحد . وحينما تتّصل النفس بجسد تطمئن الى اللذات الحسية وتبتعد عن عالم الالوهية حيث كانت من قبلُ ، فتتدنّس وتتمرّد . حينئذ تَهْبِطُ اليها النفسُ الكلية جزءاً أعلى شرفاً منها فيَهْديها ويزُكّيها . هذا الجزء هو النبوّة .

الى جانب هذا كلّه كان أنبذقليس عالما طبيعيّا وطبيباً عالما : فالسماء عنده قبّة بيضويةٌ النجومُ ثابتةٌ فيها والكواكب تسير . والهواء جسم ، والنور يقتضي وقتاً حتّى يقطع المسافات .

أما في الطِبّ فهو مؤسس المذهب الطِبّي في صقليّة . وكان يرى أن الصحة هي اعتدال المزاج بين العناصر الاربعة في الجسد . وأدرك أنبذقليس أهمية الشرايين وأنها حواملُ للحرارة مَعَ الدّمِ ، وقد استخرج نظرية لمجيء الدمِ الى القلب ورجوعِه منه ، ثم رَبَطَ بين ذلك وبين انتظام التنفّس .

ومن الفلاسفة الطبيعيين ايضاً **أنكساغوراس** .

ولد أنكساغوراس (٤٩٩ – ٤٢٨ ق.م.) قرب ازمير . وهو أول من سكن أثينا (نحو ٤٦٠ – ٤٣٠ ق.م.) من الفلاسفة ، وكان صديقا وأستاذاً لحاكمها المشهور برقليس . ولما اتّهم العامّةُ برقليس باحتجان الأموالِ وبأنه يجمع حوله الملاحدةَ ، آثر أنكساغوراسُ أن يغادر أثيناَ الى آسيةَ الصغرى حيث تُوُفّـيَ .

وأنكساغوراس يشبه الأيونيين بالقول بالعنصر الاول ، ويشبه الايليين بانكاره للتبدل . والعناصر عند أنكساغوراس لا عِدادّ لها ، وهي جُزيئات بالغة في الصِغَر من لحمٍ ودمٍ وشعر وذهب وخشب وحجر الخ . وقال ان الماء والتّراب والهواء ليست عناصر بسيطة بل هي خزّانات لجميع أنواع المادة . وتختلف بعض الاشياء من بعض باختلاف أصناف الجزيئات التّي فيها وباختلاف مقاديرها وشكلها وبتكاثفها وتخلّلها .

وجزيئات النفس أدقّ من سائر أنواع الجزيئات ، وهي عنصر بسيط فيه علم وقدرة وغَلَبَة على المادة ، وهي التّي تنظّم العالم .

والارض عند أنكساغوراس لوح سابح في الفضاء . أما الشمس فجسم حجري مشتعل . وفي القمر سهول وجبال واودية ، وهو مسكون كالارض ويستمد نوره من الشمس .

وأثبت أنكساغوراس المعرفةَ للحواسّ من طريق التضادّ ، وقال : إذا لمست جسماً بيدك وهي حارّة شَعَرْتَ أنه بارد ، واذا لمست الجسم نفسه بيدك وهي باردة شعرت أنه حار . فالحواسّ مؤتمنة في المعرفة ، ومن طريقها وحدّها يَعْرِف الانسانُ العالمَ المحيط به . وهكذا يكون انكساغوراس قد وضع الأساس الاول لنظرية المعرفة الصحيحة .

وفي الهندسة حاول أنكساغوراس تربيعَ الدائرة . أما في الطب والتشريح فبلغ مبلغاً عظيماً اذ شرّح الحيوان ثم درس الدماغ . وكذلك علّل أنكساغوراس

فيضان النيل ، ذلك الفيضانَ الذي كان قد حيّر اليونانيّين زماناً طويلا ، فنسبه انكساغوراس إلى ذَوَبان الثلوج على جبال الحبشة .

* * *

وفي الفلاسفة الطبيعيين المحدثين طبقة متأخّرة يُعرف أصحابها باسم اصحاب المذهب الذَرّيّ. لقد قال هؤلاء بتركّب الاجسام من ذرات غيرِ قابلة للتجزّء (لأنها اذا تجزّأت فقدت خاصّتها كجزء من مادّة معيّنة وأصبحت جزءاً في مادّة أخرى) . ووجود الاجسام في العالم خاضع لقوانينَ طبيعيةٍ ودوافعَ مادّية ؛ وليس للعالم غايةٌ غيرُ مادّيّة أو حكمة من وجوده . ويحسن أن نذكُرَ أن أصحاب هذه الطبقة يتكلّمون في الذرّات ويذكرون أشياءَ صحيحةً من خصائصها العامّة ، ولكنّ معظم ما يذكرونه عن الذرّات ينطبق على الجُزيئات . وأحسن من يمثّل هذه الطبقة ديموقراطيس (٤٦٠ — ٣٧٠ ق . م .) .

وُلِدَ ديمقراطيس في أبديرة على شاطىء ثراقية الغربية على بحر إيجه . وكان ديمقراطيس غنياً فسافر كثيراً وزار مصرَ وبابلَ وفارس .

قال ديمقراطيس بانحلال الاجسام أجزاءً لا تتجزّأ . والذرّة[١] أو الجزء الذي لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد ، نوع واحد في مادّتها ، ولكنّها تختلف في أربعة وجوه : في الشكل والوضع والترتيب والحجم . ولنَضْرِبْ على ذلك مثلاً من الابجدية العربية (شبه ديمقراطيس الذرات بأحرف يونانية) : إن الحرفين أ — ج مختلفان في الشكل ؛ وان المجموعين أ ج — ج أ مختلفان في الترتيب . واما الشكلان ما — م فمختلفان في الوضع . وكذلك أحجام الذرات مختلفة ، والكبير منها أثقل من الصغير .

وللذرات اشكال كثيرة ، فمنها ما هو على شكل السنارة او المنجل ، ومنها المجوّف والمحدّب والمكوّر ، وبفضل اختلافها في الشكل تتماسك .

---

(١) يقال للذرة في اليونانية atoma (a-toma = لا تنقسم)

وينشأ الطعْم الحلو مثلاً من ذراتٍ مُكوّرةٍ ملساءَ ، اما الطعم الحرِّيف فناجمٌ عن ذرات مُحدّدة .

والذرات غير ساكنة في اماكنها بل متحركةٌ حركة ذاتية ؛ هذه الحركة هي التي تؤلف بين الذرات او تفرق بينها حتى تتألف الاجسام المختلفة .

— الملاء والخلاء . لما قال ديمقراطيس بحركة الذرات افترض ان يكون هنالك خلاءٌ لأن الحركة تقتضي فراغاً تحدث فيه . ثم ان الاختلاف في لطافة الاجسام وكثافتها لا يمكن ان يكون إلا اذا كان ثمت درجات مختلفة من الفراغ بين ذرات الاجسام المختلفة (الفراغ بين ذرات الخشب اكثر من الفراغ بين ذرات الحديد ...) . وظن ديمقراطيس ان النمو انما هو تسرب الغذاء في الاماكن الفارغة في الجسم . واخيراً قال إن هنالك « تخلّلاً » : اننا اذا اتينا بوعاء فيه رماد او رمل او حجارة ، ثم صَبَبْنا فيه ماء مثلاً ، فان الماء يتسرب بين ذرات الرماد (بين جزيئاته على الاصح) . ثم قال إن هذا الوعاء يستوعب حينئذ من الماء مثلَ المقدار الذي يستوعبه فيما لو لم يكن فيه رماد .

والنفس مؤلّفة من ذرّات دقيقة كرويّةٌ ملساءُ (من نار) . هذه الذرّات شائعة في الجسم كلّه . وفي كلّ جسم من العقل والنفس بمقدار ما فيه من الحرارة . على ان ديمقراطيس لم يستطع أن يفرّق تفريقاً واضحاً بين العقل (التفكير) وبين النفس (الحواسّ) . وبعد الموت تتفرّق ذرّات النفس (بمغادرتها البدن) .

— صورة العالم . ان عالمنا (نظامنا الشمسي) واحد من عوالمَ كثيرةٍ اعظمَ منه اتساعاً واكثر تطوراً . وارضنا كانت في اول امرها متحركة ، حينما كانت صغيرة خفيفة . ثم اخذت حركتها تُبْطيء رُوَيْداً رويداً حتى هدأت .

والارض نفسُها قُرْص مستدير مجوّف كالحوض [1] ، وهي سابحة

---

(١) راجع ، فوق ، السوميريين (ص ٣٧) .

في الهواء. أما النجوم — وأكبرها الشمس والقمر — فانّها تدور حول الارض.

وقد اهتمّ ديمقراطيس بالحياة العُضوية ثم ربط بين الحضارة وبين مبدأ الوجود ومبدأ الحياة: إن الضرورة هي الدافعُ الاوّل لتقدّم الانسان في أطوار الحياة. هذه الضرورة هي التي أشعرته بالحاجة الى الاجتماع معَ أفراد نوعه (مع البشر أمثاله) لدفاع الحيوانات الضارية وقتالها؛ والحاجة الى التفاهم مع أبناء جنسه دفعته الى اختراع اللغة. وبالتدريج عرف الانسان استخدام الوسائل والأدَوات والآلات المختلفة للتغلّب على مصاعب الحياة الطبيعية (أدوات القطع واللباس الخ)، وقد قلّد في ذلك الحيوانات (فاتّخذ مثلَ صوفِها ثياباً، ومثل أظفارها وقرونِها سلاحاً يدافع به عن نفسه ويهاجم به أعداءه). وبعد أن عرَفَ الانسانُ إشعال النار واستخدامها أسْرعت خُطاه في طريق الحضارة.

— الانسان عالم صغير. تخيل ديمقراطيس ان الانسان «تقليد» للعالم؛ إنه صورة له، انّه عالم صغير يضم في نفسه كل ما في العالم العظيم ولكن على شكل مُصغّر. وهكذا أصبح الانسان ذا اهمية في مقابل عالم الطبيعة.

للتوسّع والمطالعة

— Gli Atomisti, per V.E. Alfieri, Bari 1936.
— Atomos Idea, per V.E. Alfieri, Firenze 1953.
— The Greek Atomists and Epicurus, by C. Bailey, Oxford 1928.
— Empedocle, per E. Bignone, Turin 1916.
— Empédocle d'Agrigente, par J. Zafiropoulo, Paris 1953.
— La biographie d'Empédocle, par J. Bidez, Gand 1894.
— Il principio fondamentale del sistema di Empedocle, per E. Bodrero, Roma 1905.
— Empedokles, von W. Kranz, Zurich 1949.
— On the interpretation of Empedocles, by Clara Millerd, Chicago 1908.
— The Philosophy of Anaxagoras, by F.M. Cleve, N.Y. 1949.

- Die Philosophie des Anaxagoras, von F. Loewwy-Cleve, Wien 1917.
- Anaxagoras ..., by K. Freemen, London 1935.
- The philosophy of Anaxagoras: an attempt of reconstructiou, by Félix M. Cleve, New York 1949.
- La Doctrine de Démocrite, par F. Enriques et M. Maziotti, Bologne 1948.
- Demokritstudien, von A. Dyroff, München 1889.

السَفَسطائيّون

في النصف الاوّل من القرن الخامس قبل الميلاد كان نفر من اتباع المذهب الأيوني والمذهب الفيثاغوري والمذهب الايلي والمذهب الطبيعي المُحدَث لا يزالون ناشطين . في هذا الوقت ، ومنذ ٤٩٠ ق . م . ، بدأ دارا الكبير ملك الفرس بمهاجمة البلاد اليونانية . ومات دارا (٤٨٦ ق . م) وخلفه ابنه أحشويرش الذي تابع خُططَ ابيه في مهاجمة اليونان . ومع أن اليونانيين استطاعوا أن يهزموا الفرس وأحلافَهم الفينيقيين نهائياً ، عام ٤٧٩ ق . م . ، فان اليونان خرجت مع ذلك الكفاح منهوكةَ القُوى وقد أدركت أن الفرس لم يستطيعوا الوصول الى اليونان من بلادهم البعيدة الا بأسباب من الحضارة المادّيّة التي تعتمد العلمَ العمليَّ في الحياة .

وأنتج هذا الشعورُ الجديد تيارين مختلفين : تياراً عدائياً من المنافسة والحرب بين المدن اليونانية نفسها ، ثم تياراً بين الشبّان في الاندفاع نحو العلم . ولم يكن في اليونان من المعلّمين الفلاسفة عدد يَفي بحاجات جيش التلاميذ العِطاش الى العلم ، فتصدّى لسدّ تلك الحاجة أناس عاديّون ، كان بعضهم على قَدْر من الذكاء الفطري ومن المعرفة العامّة . على أن معظمهم كان من أطراف البلاد التي انتشرت فيها الحضارة اليونانية . ولم يكن هؤلاء يبحثون عن الحقيقة ولا عن مظاهر الوجود ، ولا كانوا يُريدون أن يتّخذوا موقفاً جازماً أمامَ مشاكلِ الحياة للسيطرة عليها ، بل كان همّهُمُ الأوّلَ الاستفادةُ العمليةُ العاجلةُ من أحوالِ الحياة العارضة ، بالاتّجار بالعلم خاصّة ، كما كانوا يُحاولون أن يجعلوا من تلاميذهم مواطنين بارعين في ميادين الحياة العملية .

وسمّى هؤلاء المعلمون الجددُ أنفسَهم « سوفيستيس » ، أي المعلّمين البلغاء أو معلّمي الحِكمة ثم خالفوا طُرُقَ التعليم القديمة المألوفة كما بدّلوا أهدافَ التعليم نفسَها من الجانب النظري المِثالي المُجْهِد الى الجانب العملي الواقعي السَهْلِ على الأنفس فتعلّق بهم كثيرون من الناشئين ومن أصحاب الذكاء العاديّ .

ومع أن هذا الاسم كان في الاصل وصف مدح ، فان هؤلاء المعلمين المتكسّبين بالعلم حقاً وباطلاً قد جعلوا منه صِفةَ ذمّ ، وأصبحنا نقول « سفسطة » ونعني الكلامَ الذي فيه تمويه للحقائق مَعَ فساد في المنطق .

وسلك السفسطائيون في التعليم مسلكاً جديداً :

ـ أهملوا تعليم الرياضيّات والطبيعيّات إلاّ قليلاً لقلّة براعتهم فيها ولأنّهم اعتقدوا أنها جانب نظري من العلم لا صِلَة له بالحياة العملية .

ـ اكتفَوا بتعليم الفنون التي يجوز فيها الجدل ويُقبل فيها الرأيُ الشخصي كالنحو والبلاغة والخَطابة والتاريخ ؛ وهم مؤسّسو علم النحو .

ـ كانوا يعلّمون بأجْرٍ ويتطوّفون أحياناً في البلاد .

ـ لم تكن دروسهم عامّة يحضُرها من شاء ، بل جعلوها خاصة يعلّمون في أثنائها كلّ تلميذ ما يميل اليه ويزيّنون له ما هو فيه ، فيمدحون التجارة لابن التاجر والجندية لابن القائد الخ .

ـ وكان الدرس عادة يجري في جِدال بين التلميذ ومعلّمه ؛ وينال التلميذ إجازته حينما يصبح قادراً على التغلّب على معلّمه في الجدل .

ـ كانوا يعتمدون التأثيرَ البلاغيّ في المُناظرة ؛ إمّا بخطب طوالٍ وبرُدودٍ عليها بمثلها ، وإمّا بجدالٍ في جُمَلٍ قِصارٍ يتحاور بها المتجادلون .

رؤوس الموضوعات السفسطائية

أ ـ الخطابة والبلاغة وأثرهما في المجتمع وفي التفكير (اخذ الناس

يتعلمونهما على انهما من موضوعات التعليم) .

ب ــ الاهتمام بنشأة الجماعات الانسانية : الأمة ، الدولة ، الأسرة .

جـ ــ الطبيعة (في الانسان) وقولها : ان ما تواضع عليه الناس (اي اتفقوا عليه) لا يمكن ان يبدّل شيئاً مما تتطلبه الطبيعة التي لا تَعْرِفُ قانوناً وضعياً : الزنيم (المولود من زِواج غيرِ شرعي) يَشينه اسمُه ، أما الطبيعة فواحدة ــ العبد يَشينه اسمه ، أما فيما عدا ذلك فالعبد الشريف لا يقل عن الانسان الحر .

د ــ نشأة اللغة . بحثوا في اللغة فقالوا : أوضعية هي (توقيفية : أي من وَضْع البشر مرة واحدة) ام طبيعية (اي نشأت وتطورت حسب حاجة البشر تدريجاً) ؟..

هـ ــ التربية . هل التربية وِراثة اجتماعية (تقليد وقُدوة) ام مولودة (مغروزة في الطبيعة منذ الولادة) ؟ .

ومع ان السفسطائيين كانوا مِحنةً للفلسفة ، فانهم قد أفادوا المجتمع لأنهم اثاروا في نفوس الشبان بعض الرغبة في طلب العلم . والسفسطة ــ كمذهب مستقل ــ كانت مفقودة الأثر في الفلسفة الاسلامية ، وان كان علماء الكلام قد استفادوا من « اساليب » السفسطائيين ، حتى قال ابن رشد (تهافت التهافت ٥٤١ ــ ٥٤٢) عن المتكلمين إنهم جاءوا بالاقاويل المموهة وانكروا الضرورات اللازمة مما هو « تبحّر في رأي السفسطائيين ، فلا معنى له » .

* * *

من أعلام السفسطائيين **بروتاغوراس** (٤٨٥ ــ ٤١١ ق . م .) الذي قال بأن قيمة الاشياء نسبية ، فليس ثمّت شيء خير في نفسه أو شر في نفسه ، وانما هو خير او شرّ أو عدل أو ظلم بالاضافة الى كلّ انسان بمفرده . ففي مذهب السفسطة إذَنْ نجد أصل الجملة المشهورة : « في المسألة

قولان ! » . فعلى هذا يرى بروثاغوراس أنْ ليس ثمّت دين مطلق ولا عدل مطلق ولا حرّية مطلقة . والانسان نفسه ، وكلّ فرد من أفراد الانسان في حاله الخاصّة به ، مقياس للأمور كلّها في النطاق الذي يعيش هو فيه ومقياس للأشياء ممّا كان وممّا لم يكن . أما قواعد الأخلاق فهي ملزمة في البيئات التي وضعت تلك القواعد ، وما دامت تلك البيئات ترى تلك القواعد صحيحة .

ولم ينكر بروثاغوراس وجودَ الآلهة ولكنّه أعلن عجزه عن إثبات وجودِهم بالدليلِ العقلي .

ومن اسس فلسفة بروثاغوراس الاجتماعية (والحقوقية) قوله : ان العِقابِ للردع لا للانتقام . وبروثاغوراس اول من بدأ البحث في النحو ، وهو الذي سمى أبوابه ؛ ولا نزال نحن نقول : الكلمة ثلاثة اقسام : اسم وفعل وحرف ، كما ذكر بروثاغوراس ؛ فهو موسّس علم النحو من اليونانيّين .

ومنهم غورجياس (٤٧٠ - ٣٧٠ ق . م .) الذي كانت زُبدة تفلسفه الهدّام المشكّك ثلاثَ جمل قصار : ليس ثمّت شيء - ولو كان ثمّت شيء لما قُدّر لنا أن نَعرِفَه حقّ معرفته - ولو كان ثمّت شيء ثم قدّر لنا أن نعرفه حقّ معرفته لمَا أمكن أن نَهَب معرفتَه للآخرين ! من أجل ذلك ترانا نسير في أمور الحياة بالترجيح والاجتهاد ، وكثيراً ما نخضع في أحكامنا على الأمور للأوهام .

ومنهم بروديكوس الذي حاول التغلّب على الخوف من الموت بقوله : ما دمتُ أنا موجوداً فليس الموت موجوداً ، فاذا وُجِدَ الموت لا أشعر به لأنني لا أكون حينئذ موجوداً .

ومن أقوالهِ : ان ما يُفيد الناسَ يعبُدُه الناسُ ، ولذلك جعل الناسُ الشمسَ والقمر والنار والانهار وأنواع الطعام والذهب آلهةً لهم .

للتوسّع والمطالعة

— The Sophists, by M. Unterschneider (trans. by Kathleen Freeman), New York 1954.
— Sophistik und Rhetorik, von H. Gomperz, Berlin 1912.
Protagora, per E. Bodrero, Bari 1914.
— Protagoras and the Greek community, by D. Loenen, Amsterdam 1942.

ذِرْوَةُ الفَلسَفةِ اليُونانيّة

وَسُقْراطُ الحَكِيمُ

مثّل هذا الدورَ ثلاثةُ نفرٍ يمثلون ثلاثة أجيال : سُقراطُ وتِلميذه أفلاطون ، ثم أرسطو تلميذُ افلاطون . ولقد نَعِمَ العالم في حياة هؤلاء ثم بعدَ موتهم بأعظمِ ما وصل اليه العقل البشري من التفكير النظري .

ثم امتازتْ هذه الحِقبة بالفلسفة المدنية (الانسانية) وبتفريع العلوم وبالسعي الى ايجاد نظامٍ فلسفي منطقي يفسر جميع مظاهر الوجود تفسيراً شكلياً على الاقل . واتّسع البحث في النفس والعقل ، واستقرّت صِناعة المنطق ثم ساد القول بالسببية المادّية .

سقراط الحكيم

سقراط (٤٧٠ - ٣٩٩ ق . م .) آخر السفسطائيين ، شاركهم في الاهتمام بالانسان وحدَه وبالمجادلة عن الآراء ، ثم خالفهم في أنه جعل قيمة الاشياء مطلقة وفي الجدال عنها بالمنطق . ويمتاز الاسلوب السقراطي في الجدال بخاصتّين : أولاهما الردّ على السؤال بسؤال من جنسه ليثير التفكير في السائل ، والثانية منهما مزجُ الجِدّ في الجدال بشيء من الهزل .

وحرَص سقراط على أن تبدأ مجادلاته بالاستقراء (باستنتاج الآراء من الملابسات) وأن تنتهيَ بوضع حدّ (تعريف) واضحٍ للمشاكل الاجتماعية والشخصية كالعدل والشجاعة والحرية . وسقراط يأخذ في

ذلك بالشّك العاقل ، وذلك ألا يقبلَ الانسان شيئاً إلاّ بعد أن يقوم البرهان على صحتّه . وهكذا كانت غايةَ سقراط أن يُثير التفكير في عقول الناس : أن يحملَ الذين يستطيعون التفكيرَ على أنْ يفكّروا بأنفسِهم في الأمور التي تَعْرِضُ لهم في الحياة . وقد قال الخطيب الرومانيّ شيشرون (ت ٤٣ ق . م .) : ان سقراط استدعى الفلسفةَ من السماء فأسكنها في الارض وأقرّها في المدن ثم أدخلها الى البيوت وجعلها ضروريّةً في السؤال عن غاية الحياة والاخلاق : في الخير والشر !

ومن مظاهر عبقرية سقراط قوله : « علمت أنّني لا أعلم » . إن سقراط قصد بذلك : لقد اتّسع علمي بالوجود وبالحياة حتى أدركت أن مـا أعْرِفه فِعلاً إنّما هو جزء يسير جداً من أوجه المعرفة الانسانية .

وكان اهمّ ما شغل سقراطَ البحث في الاخلاق . والاخلاق عنده من حيّز العقل لا من حيّز الدين . ومن المعرفة تُنْتَجُ الفضيلةُ : فمن عرَفَ الحق لم يَظْلِمْ ، ومن رأى وجه الخير لم يَقْرَبْ شراً ، ولا يمكن للانسان ان يَسْلُكَ سلوكاً يخالف رأيه (الصائب) . وقيل لسقراط يوماً إن نفراً (يُعرَف عنهم أنهم يعلمون الخير) يأتون شروراً . فقال : ان علمهم ظن وليس إيقاناً . والفضائل عند سقراط قابله للتعليم : يستطيع الانسان ان يتعلم الصدق والعدل والشجاعة وما اليها .

وهكذا نجد ان العلم والفضيلة تقودان الى السعادة . اما الشقاء فمقرون بالرذيلة وبالجهل ضرورة .

وأعلن سقراط مخالفته لقومه في عبادتهم للاوثان ، بعد أن كان قد أثار الشبّان ـــ بأسلوبه ومادة مجادلاته ـــ على سوء الأحوال السياسية والاجتماعية في أثينا ، فاتّهمته الطبقة النافذة بأنه أفسد الشبّان بأن حرّضهم على الإلحاد في الآلهة (وان كانت التهمة الصحيحة التي لم تُعْلِنْها الطبقة الحاكمة أنه جرّأ الشبّان على انتقاد الدولة) ثم حكموا عليه بالاعدام فشرب السُمّ راضيا .

من مناقشات سقراط

أثار سقراط في حلَقاته التي كان يحاور فيها طُلاّبه بحوثاً منها :

(أ) العدل — يسأل سقراط [1] : أيَجِبُ أن يُطاعَ القانونُ اذا كان جائراً (غير عادل) ؟ والقانون الجائر (الظالم ، غير العادل) هو القانون الذي ينطوي على جَوْر أو ظلم : يأمر بعمل جائر أو ينهى عن عمل عادل .

وهنالك حال أشدّ من هذه : هنالك قانون عادل يُطَبَّق تطبيقاً جائراً . فماذا يجب على المواطن أن يَفْعَلَ تِجاهَ هذا القانون ؟ أيُطيعه أو يَعْصيه ؟

لسقراط إزاء مثل هذا القانون العادل الذي يطبّق تطبيقاً جائراً موقفان في كتابين من كتب أفلاطون . ففي المحاورة «كريتون» يُعلن سُقراطُ أنه لا يَعْصي القانون بحال . أما في «الدفاع» (أبولوغيا) فانه يقول إنّه يفضّل أن يُطيعَ اللهَ ويَعْصِيَ الأمرَ بالعملِ بقانونٍ جائر !

لا نستطيع ممّا مرّ أن نصل الى موقف جازم لسقراط ، ذلك لأن فلسفة سقراط كلّها قائمة على اثارة البحوث المختلفة من غير محاولة حلّ دائم لها ولأن سقراط يريد منها أن تكون مادّة لإثارة التفكير في عقول الشبّان . على أنّنا اذا استقرينا مقاصد سقراطَ وأدركنا اتّجاهه وعرّفنا أسلوبَه استطعنا أن نَخْطُوَ في حلّ هذا السؤال خطوة قصيرة فنقول :

للدولة على المواطنين حقّ الطاعة (لأن الدولة تحمل التَبِعَةَ للسهر على المجموع ثم تَملِك القوة لحمل المجموع على طاعتها)، ولكن ليس للدولة

---

(١) ليس لسقراط تآليف ، وجميع آرائه يجب أن تلتمس في محاورات أفلاطون . ومن عادة أفلاطون أن ينسب جميع ما كتبه من الآراء الى أستاذه سقراط (ولم يشر أفلاطون في كتبه الى نفسه إلا مرتين) . والواقع أن معظم هذه الآراء آراء أفلاطون أجراها أفلاطون على لسان أستاذه اعترافاً بفضل أستاذه عليه أو تزييناً لتلك الآراء عند الناس . على أن هذا لا يمنع أن يكون عدد كبير من هذه الآراء لسقراط فعلا وأن يكون أفلاطون قد تبناها ثم ساقها السياقة المنطقية التي عرف بها أفلاطون .

على المواطنين حقّ الاحترام (إلا في أعمالها التي تُوجب الاحترام). وقد استطاع المواطنون في أدوار التاريخ أن يبدّلوا القوانين الجائرة بطريقين أو بطرق متعدّدة منها: اقناع الحكّام بتبديل القوانين الجائرة أو إرغام الحكّام على ذلك حينما تصبح القوة في يد المواطنين أعظم من القوّة التي في يد الحكّام. وسَنَدُ سقراطَ في ما كان يذهب اليه أن القوانين لا تضعها الآلِهةُ ولا يُطبّقها رجال كَمَلَةٌ، وانّما يَضَعها ويطبّقها رجال منّا ومِثْلنا يُصيبون ويخطئون.

(ب) الفرق بين الرجل والمرأة — في جمهورية أفلاطون قطعة تتناول الكلام على الفضيلة (الطبيعة، الخصائص) التي للرجل والمرأة في الحياة الاجتماعية تمثّل سبيل سقراط في مناقشاته وتمثّل آراءه الى حدّ كبير:

سقراط: إنّ الخُطّة المُثلى في أمر اقتناء الأزواج والاولاد تقوم على اتّباعهم الدّوافع الاصلية. وكان غرضَ نظريّتنا أن نَجْعَل رجالنا كرُعاةِ قطيعٍ.

غلوكون: نعم.

س: فلْنَسُنّ قوانينَ لتكثير النوع وتربيـة الصغار، ثم لِنَنْظُرْ أمناسبةٌ هي أم لا؟

غ: ماذا تعني؟

س: أتظنّ أن زوْجاتِ كلاب الرعاة صالحة لمشاطرة ذكورها حراسةَ القطيعِ والصيدَ ومشاركتها في كلّ واجباتها أو أنها يجب أن تلزم أماكنها لأنها غير قادرة على ذلك لانشغالها بولادة الأجرية وتربيتها؟

غ: ننتظر أن تشاطر الذكورَ كلّ شيء؛ إنّما نُعاملها معاملة الضعيف ونعامل ذكورها معاملة القويّ.

س: أفيمكن استخدام الحيوانات في عملٍ واحدٍ ما لم تستعدّ لـه استعداداً واحداً تدريباً وتهذيباً؟

غ : لا .

س : فاذا رُمْنا استخدام النساء في عملِ الرجال وجب تهذيبُهن كالرجال .

غ : وَجَب .

س : وقد خوّلنا الرجال تعلّم الموسيقى والجمناستيك .

غ : نعم .

س : فيجب تهذيبهنّ في الفنّين كالرجال مع التدريب العسكري .

غ : ذلك يُنْتَجُ طبعاً عمّا قُلْتَه .

س : وقد يلوح كثير من تفاصيلِ هذه القضيّة سخيفاً !

غ : هذا يلوح بلا شكّ .

س : أولا يبعث على السخرية اشتراكُ النساء مَعَ الذكور في مدارسِ الرياضة عارياتِ الابدانِ فتَيات وطاعناتٍ في السنّ — مع تَغَضّنِ أساريرهن وشَناعة وجوههن ؟

غ : إنّهن يَظْهَرْنَ في الوقت الحاضر مُزدرًى بهنّ .

س : حسناً ، لكن يجب ألاّ نَحفِلَ بتهكّم المتهكّمين .

غ : أصَبْتَ .

س : لِنُذكّرْ هؤلاء المتهكّمين أنه إلى عهدٍ قريب كان تعرّي الرجال عيباً ومَدْعاة للهزْء عند اليونانيين ، كما هو اليوم عند البرابرة[1] ... ولمّا أثبت الاختبارُ أن تجريد الجسم خير من سَتْره بَطَل الاستهزاء بالعارين في ميادين الرياضة ...

للتوسّع والمطالعة

— سقراط ، تأليف كوراميس (ترجمة محمود محمود) ، القاهرة (مكتبة الانجلو) ١٩٥٦ م .

---

(١) البرابرة : الشعوب غير اليونانية .

ـ حياة سقراط ، تأليف محمد المكّي الناصري ، القاهرة (السلفية) ١٣٤٨ هـ .

— Socrates, by A.E. Taylor, .Edinberg 1932.
— Socrates and the Socratic School, by E. Zeller (trans. by Oswald J. Reichel), New York 1962.
— Sokrates, sein Werk und seine geschichliche Stellung, von H. Maier, Tübingen 1913.
— Sokrates, von C. Ritter, Tübingen 1931.
— Socrate, par Festugière, Paris (Flammarion) 1934.
— Socrates and Plato, by G.C. Field, Oxford 1913.
— The Socratic Problem, by A.K. Rogers, New York 1933.
— Le Problème de Socrate, par V. De Magalhaes-Vilhena, Paris 1952.

أفلاطون

كان افلاطون (٤٢٧ – ٣٤٧ ق . م) في أول أمره شاعراً ، ثم عرَفَ سقراطَ فكَرِهَ الشعرَ واختص بالفلسفة . وبعد موت سقراط غادر افلاطون أثينة . ثم حمله الاضطراب السياسي في اليونان كلها على ان يترك اثينة مرات اخرى زار في اثنائها مصر وايطاليا وصقلية . ثم استقر نهائياً في اثينة حيث تُوُفي .

أفلاطون مُفكّر عبقري عظيم متصف بذكاء نادر وخيال مبدع وفهم لمبادىء الوجود لم يفتُرْ طول حياته . من اجل ذلك كانت آراؤه في تطور مستمر .

فلسفة افلاطون مثالية حاول فيها افلاطون ان يتخيل « نظاماً » للوجود وان يَرُدَّ اعمالَ البشر وسلوكَهم إلى مقاييسَ من الخير والجمال : لقد أراد ان يرى العالم كما يجب ان يكون العالم لا كما هو فعلاً ، ثم انتظر من البشر ان يَسْلُكوا في الحياة الدنيا كما تقضي المبادىء المثلى (كأنهم في عالم أمثلَ مجردين من عواطفهم ومعزولين عن بيئتهم) ، لا كما تُملي عليهم حاجاتُهم الطبيعية والاجتماعية . ولا ريبَ في أن أفلاطون لمّا ذكر الناس قد قصد الفلاسفة الكاملين لا جُمهورَ العامّة ولا خاصّة العامّة .

من اعظم خصائص افلاطون « الجدال المتّسق » : اي طريقة البحث التي كان يتبعها في معالجة الموضوعات . ولكن هذه الطريقة لم تكن قد اصبحت مع افلاطون بعدُ « منطقاً » .

ولقد بالغ بعضُهم فقال : « إنّ التفكيرَ الاوروبيّ يتألّف من سِلسلةٍ

من الحواشي على فلسفة أفلاطون » . والواقع أن قسماً كبيراً من الآراء التي يدور حولها الفكرُ الأوروبيّ الى اليوم ، في جانبه النظريّ المثاليّ على الأخصّ ، يتّسمُ بالطابَع الأفلاطوني في الاتّجاه العامّ ، هذا إذا لم يكن قد تناول مادّته الأساسية من فلسفة أفلاطون . ومع أنّ نفراً كثيرين ، منذ أيام أرسطو ، قد خالفوا أفلاطونَ في عددٍ من آرائه مخالفةً بلغتْ أحياناً الى حدّ التناقُض ، فانّهم جميعاً يُقرّون لأفلاطونَ بالعبقريّة والتقدّم .

مؤلفاته

أفلاطون مؤلف مُكْثِر ترك لنا كتباً كثيرة مُعْظَمُها على طريقة المحاورة منها : **الدفاع** ، وفيه موجز لفلسفة سقراط وتبرئة له مما اتّهم به . ثم **بروتاغوراس** وفيه رأيُ سقراط بأن جميعَ الفضائل قابلة للتعليم ، وأن طبيعة الفضيلة انما هي في النزاع بين العاطفة وبين المعرفة الصحيحة ، وأن ثمت مقياساً واحداً للسلوك الانساني : جلبَ اللذة ودفعَ الالم . ثم **كتاب السياسة** (١) ، وفيه جُمّاع فلسفته . ثم **غورجياس** ، وفيه يحمل أفلاطون على السفسطائيين وعلى رجال السياسة الذين يحكمُون لأنهم أقوياء ويَظْلِمون الناس الضعفاء ؛ ويعلن أن الانظلام (قبول الظلم من الآخرين) خير من الظلم (للآخرين) . ثم **المائدة** وفيها كلام على الحب الذي ليس له غاية الا في نفسه . ثم **فيدون** ، وفيه أن الحياة كلها استعداد للموت ، ولذلك تسعى النفس الى التخلّص من أسر الجسد . ثم **طيماوس** ، وفيه آراء أفلاطون الطبيعية ، وأن المدينة (الدولة) المثلى لا تتحقّق الا في عهد الهدوء (السلم) ؛ وفيه أيضاً أن العالم انسان كبير والانسان عالم صغير . ثم النواميس ، وهي استدراك على «كتاب السياسة» . وفي كتاب **النواميس** صورة للمدينة العملية الممكنة في عالم لم يُصْبِحْ أهلُه كلّهم فلاسفةً بعد ، وأن الدولة

---

(١) وهو المعروف خطأ باسم « جمهورية أفلاطون » !

الممكنة هي الدولة التي توجد لحكم جمهور العامة .

ـــ الصورة والمادة (في عالمنا) :

كل شيء في العالم الذي نعيش فيه مؤلّف من «صورة» ومن «مادة» : فالمادة هي الشيء القاسي الذي تتألف منه الاجسام المختلفة ، فالخشب مادة الطاولة والباب ، والطين مادة الابريق ، والقرميد والمرمر مادة ارض الغرفة والتمثال الخ . اما «الصورة» فهي الشكل الذي يخلق من المادة اجساماً مختلفة . فالمادة في الطاولة والكرسي واحدة هي الخشب او الحديد ، ولكنّ الصورةَ مختلفة : انها في الكرسي غيرُها في الباب ، وهي في الباب مخالفة للطاولة . ولا بد من القول بأن الصورة والمادة تكونان (في عالمنا) دائماً متلازمتين لا تفترقان ابداً ، فلا نستطيع ان نجد مادةً ما لا صورةَ لها ، كما اننا لا نستطيع ان نرى صورة اذا لم تكن مُفرَغة على المادة . على اننا نستطيع ان نتخيّل افتراق الصورة من المادة تخيّلاً .

ـــ الملأ الأعلى أو عالم المُثُل :

يرى أفلاطون أن الصور في عالمنا متلبّسة بالمادة ابداً . ولكنه يعتقد ان جميع الصور الراهنة (الموجودة في عالمنا فعلاً) وجميع الصور الممكنة (التي يمكن ان تنشأ في عالمنا في المستقبل) كانت موجودة فعلاً منذ الازل في الملأ الاعلى ، في العالم الالهي . هذه الصور كلها «مُفارقة» (خالصة هنالك من المادة) ، وهي كلها على اتم شكل ممكن لها : هنالك صورة مثلى للشجرة وصورة مثلى للبيت وصورة مثلى للكتاب وصورة مثلى للسيارة او الطيارة او الابريق . هذه الصور المثلى تدعى في فلسفة افلاطون «المثُل» .

ـــ الله والمادّة ونشأة العالم :

يحسن ان نشير الى أن أفلاطون لم يجمع الكلام على الله ولا على نشأة العالم الطبيعي في مكان واحـــد ، ولا هو عالج الالوهيةَ ونشأة العالم بكلام باتّ أو قول واضح . ان معظم ما يسمّى فلسفة أفلاطون الالهية والطبيعية يقوم على استنتاجات الدارسين أكثر مما يقوم على الاستشهاد بالنصوص الصريحة.

(أ) الله : أفلاطون وثنيّ يعدّد الآلهة كقومه ، ولكنّه ينكر عليهم التشبيهَ (وصف الله بصفات البشر) والتعبّدَ الممتزج بالخرافات كتقديم القرابين استرضاء لله .

ثم اننا لا نعلم الصلة الصحيحة بين الالوهية وبين المثل ، وكذلك القول بأن الالوهية هي الخير المطلق ، أو الحق المطلق أو الجمال المطلق ، فانه ايضاً يستنتج استنتاجاً مما قاله أفلاطون في كتاب السياسة وليس قولاً صريحاً لـــه . والله على كل حال بسيط كامل لا تُدرَك ماهيته، ولا يوصف هو إلا سلباً ، وقد يوصف إيجاباً بنوع من التمثيل (التشبيه البلاغي) الناقص . والله ، على كل حال ، هو علّة هذا العالم وصانعه ؛ ولذلك لا يجوز انكاره لأن انكاره يعني أن هذا العالم موجود بلا صانع . وأفلاطون يعني بصنع الله للعالم أن الله ألقى على المادة القديمة صورة اخرجت منها العالم الذي نعيش فيه . وكذلك تكلّم أفلاطون على العناية الالهية بالكليّات والجزئيات ، ولكنّ عنايته بالجزئيات انما هي في سبيل الكلّيات ، كما نُعنى نحن مثلاً بباب البيت من أجل البيت نفسه .

(ب) المادة – ان المادّة ، أو المادّة الاولى أو الهيولى ، قديمة ، ولكنّها مادة فوضى لا صورة معيّنة لها . هي مادة رِخوة غير متماسكة ولا ذات أقسام متحيّزة متميّزة ، ثم هي مضطربة تتحرّك جميع أنواع الحركات : استدارة على نفسها وتمايلاً ذات اليمين وذات الشّمال واهتزازاً الى الامام والخلف وتوثّباً الى فوق وتحت كيف اتفق لها ، بـــلا نظام يَضْبِطُ تلك الحركاتِ ولا غايةٍ مقصودة منها .

(جـ) نشأة العالمِ الواقع – تَخيّل أفلاطون وجودين قديمين (أزليّين) :

أما الوجود الاول فهو روحيّ إلهيّ عاقل نشيط وضع أفلاطون فيه الله الذي هو العلة الاولى المطلقة ثم المثلَ التي افترض أفلاطون أنها الصور المجردة والنماذج للاجسام التي ستوجد فيما بعد في العالم الواقع .

وأما الوجود الثاني فهو هيولانيّ (ماديّ) محسوس غافل بليد ، ولكنه قابل للانفعال ومستعدّ للتلبّس بالصور المختلفة والمتعدّدة .

وبما أن الله علّة عاقلة فاعلة فقد وجب أن يكون لها معلولٌ ، والا لـما كانت علة . من أجل ذلك أوجد الله كائناً عاقلاً حيّاً على صورته قريباً من الكمال قدر الامكان ، لأن المادة ليست طيّعة تماماً حتى تتقبّل الكمال كما هو في الله . ولقد أوجد الله هذا الكائن — أو أن هذا الكائن وُجد عن الله — بالضرورة ومباشرة (أي لم يكن بدّ من وجوده ، ولم يكن بينه وبين وجود الله فارق في الزمن) ومرّة واحدة . وكان شكل هذا الكائن كروياً لأن الكرة أكمل الاشكال ، فكان هذا الكائن من أجل ذلك متناهياً . وكذلك كانت حركة هذا الكائن الدوران على نفسه ، لأن الدوران أتمّ أنواع الحركة .

وأثّرت المثل في مادة هذا الكائن فتميّزت ثم تحيّزت أقسامُها ونشأت العناصر الاربعة (الماء والهواء والتّراب والنار) . ومن هذه العناصر صنع الله العالم ، أي ألقى عليه صورته الكلّية : صنع الله هذا العالم من النار والتّراب فأصبح بذلك مرئياً ومحسوساً ثم جعل الماء والهواء في وسطه . بعدئذ أخذ شيئاً من النار وصنع منه الشمس والقمر والكواكب والنجوم وجعلها كروية مشتعلة ووضع فيها نفوساً تديرها وتدبّرها . ثم انه فرّق هذه الاجرام في ثمانية أفلاك متمركزة (ذات مركز واحد) هي بعد الارض الساكنة في مركز العالم : القمر فالشمس فعُطارد فالزُهَرة فالمريخ فالمشتري فزُحَل فالنجوم الثابتة .

ومن العناصر الاربعة نفسها نشأت جميع الاجسام الجزئية بتأثير المثل والتشبّه بها . ولكنّ تلك الاجسام الجزئية كانت في الحقيقة تقليداً ناقصاً أو تشويهاً منقولاً عن المثل ، لأن كل تقليد لا يمكن أن يكون كالنموذج الذي نُقِل عنه تماماً . وهذا التشويه لم يأتِ من عجز الصانع ، بل من طبيعة المادة . فاذا لم يكن العالم ، إذَنْ ، كاملاً فهو أقرب ما يكون الى الكمال الممكن ؛ اذ ليس في الامكان أبدع مما كان .

— النفس وهبوطها . وبحث النفس غامض عند افلاطون أيضاً : كان اولَ ما خلقته الالوهية « النفسُ الكلية » ، وهي كائن يحتل مركزاً وسطاً

بين الملأ الاعلى وبين عالمنا نحن . والنفس الكلية هي المصدر الاقصى والسبب لكل حركة ولكل حياة في عالمنا .

وكذلك « النفوس الجزئية » (النفوس المفردة ، اي نفوس البشر) فانها ايضاً مرتّبة بين عالم المثل وبين العالم الحسي الواقع ، متصلة بهما كليهما .

هذه النفوس تتأمل دائماً في الالوهية ، فاذا اتفق ان « نفساً » منها غفَلت عن تأملها ابتعدت عن الالوهية . ولا تزال تبتعد حتّى تسقط من الملأ الاعلى الى الارض ثم تدخل في جسد . فاذا مات الجسد رجعت النفس الى مقرها (بعد ان تكون قد عُوقبت على غَفْلتها بتقلّبها في جسدٍ ما) .

ثم قد يتفق ان تَهْبِطَ النفسُ ذاتُها مرةً اخرى او اكثر فيُنْتَجُ من هذا عند افلاطون ان النفسَ الواحدة تدخل في اجسام متعددة . وهكذا نرى افلاطون يؤمن بالتناسخ . وهذا يعني ايضاً ان النفس خالدة .

ويرى افلاطون ان في كل شيء نفوساً . في النبات وفي العناصر (الماء والهواء ..) وفي النجوم والكواكب .

ــ التذكر ونظرية المعرفة . حينما تكون النفس في الملأ الاعلى تكون مُطّلعة على الصور المُثلى جميعها ، فاذا هَبَطَتْ واتصلت بالجسد نَسِيَتْ ما كانت قد عرَفته . ولكن كلّما وقع نظر الانسان على شيء تذكّرتْ نفسُه انها كانت قد رأتْ مِثْلَ صورة هذا الشيء في الملأ الأعلى ، فتعرفه . فنظرية المعرفة عند افلاطون إذن مبنيةٌ على « التذكر » اي عِرفان صلة الأجسام التي نراها في عالمنا هذا بالصور المثلى التي كانت قد رأتها النفس في الملأ الاعلى .

ــ السياسة . تأثر افلاطون حينما تعرض للسياسة بالبيئة اليونانية ، لقد اراد ان يتخيل صورة مثلى للمدينة (للدولة ــ ذلك لأن اليونان كانت في ذلك الحين مقسمةً مدناً مستقلة : اثينة ، سبارطة الخ...) . كانت المدينة المثلى في رأيه تضم سكاناً يتراوح عددهم بين اربعة آلاف وستة آلاف ، ينقسمون ثلاثَ طبقات :

(أ) – الطبقةَ الاولى : الحكام
(ب) – الطبقةَ الثانية : الحُماة (الجند) .
(ج) – الطبقةَ الثالثة : اصحاب الاعمال .

وهكذا نجد ان افلاطون قد عالج هنا المجتمع لا الدولة (الهيئة الحاكمة) فقط .

اما الحكام فهم « الفلاسفة » الذين وُلِدَ معهم الاستعدادُ للحكمة والحُكم ، ثم أُعِدّوا إعداداً مخصوصاً ليتولّوْا حُكْمَ المدينة واحداً بعد واحد . ولا يُسْمَح لاحدِ هؤلاء الفلاسفةِ المُعَدّين ان يصبح حاكماً الا اذا جاوز الستين من عمره ، وحينئذ يصبح مطلق الحكم والتصرف ، ويُرفع عن عاتقه امر الاهتمام بالاسرة والأولاد ، فكل بيت في المدينة بيته : فيه يأكل ويشرب وينام ويطلب السعادة اذا شاءها .

واما الحُماة او المحاربون فهم الذين يَدْفعون العدوَّ الخارجيَّ عن المدينة (لأن المدينة مدينة فلاسفة في الدرجة الاولى فلا خِلافَ داخلياً فيها) ، وهم معسكرون حول المدينة ، وقد رُفِعَ عن عاتق هؤلاء ايضاً السعيُ في سبيل العيش ، ومُنعوا من إنشاء الأسرة حتى لا يكونوا هم في مكان وأَسَرُهم في مكانٍ آخرَ ، وحتى لا ينشأ بينهم غَيْرة تَصْرِفهم عن واجب الدفاع عن المدينة . من اجل ذلك حرّص افلاطون على ان يَصْحَبَ هؤلاء الحُماةَ في مراكزهم حول المدينة نساءٌ يُنَفِّسْنَ عنهم من غير ان يكنَّ في عصمة أحدٍ منهم حتى لا تنشأ أَسَرٌ خاصة فتُلْقِيَ على عاتق الحماة واجباتٍ جديدةً وتُوقرَ (تملأ) قلوبهم غَيْرة وهمّاً .

وأما أصحاب الأعمال فهم الزُرّاع والصناع والتجار الذين يقدّمون للحكام وللحماة أسباب العيش المادي من مطعم ومسكن وملْبس ومال . ولكن بما ان هؤلاء ليسوا فلاسفة ، ولا يمكن ان يهتموا باعمالهم اهتماماً صحيحاً إلا إذا شعر كل واحد منهم انه رَبّ أسرته ومالكُ ثروته ، فقد

سمح لهم افلاطون بأن ينشئوا أسَراً خاصة وأن يجمعوا الثروات . إلا أنهم لا يشتركون في الدفاع والحكم .

وهنالك طبقة تساهل افلاطون في قبولها ، هي طبقة الارقاء ، على شرط ان يكون الرقيق بربرياً (غير يوناني) .

ومن مستلزمات هذه الطبقات كلها « النسلُ » . ولقد شرط افلاطون للنسل شروطاً هي ، فوق صِحّةِ الجسد والعقل ، سِنّ الاستيلاد . فان سِنّ الاستيلاد للنساء بين العشرين والاربعين ، أما للرجال فهي بين الخامسة والثلاثين والخامسة والخمسين . وجميع الأولاد الأصِحّاء الذين يُولدون حَسْبَ هذه الشروط تربّيهم الدولة . أما إذا أراد اثنان ان يتزوجا ويَتَنَسّلا — وهما لا يتمتعان باحدِ هذه الشروط — فان الدولة لا تساعدهما على تربية اولادهما .

ويتعلق بذلك ايضاً « المرأة » . يرى افلاطون ان المرأة عموماً اضعف من الرجل ، ولكن الفتاة إذا نالت عناية كالفتى اصبحت كالفتى تماماً ، وحينئذ يُحَقّ لها الانخراط في الجيش والتربع في مراتب الحكم .

على أن المدينة المثلى لا يمكن أن تُوجد في أحول البشر الراهنة ، فلا بدّ من أن يُصْبِحَ الناس كلّهم فلاسفةً قبل أن يمكن وجود مدينة مثلى (دولة مثالية) .

ومع أن أفلاطون يشير في « كتاب السياسة » (الجمهورية) الى عدد من أشكال الحكم من مثل تيموكراتيا (مدينة الوجاهة) وأوليغاركيا (مدينة يتولاّها الاغنياء) . والملكيّة والحكم الاستبداذي ، فان البحث في الدولة الواقعة في الاجتماع الانساني إنّما هو في كتاب « النواميس » .

— الاخلاق : والاخلاق عند افلاطون قسمان : قسم يتعلق بالفرد وقسم يتعلق بصلة الفرد بالمجموع .

(أ) أما الأخلاق الفردية فهي السعي الى تحقيق الخير ، فالخير اسمى الفِكَر وهو الغاية من كل سلوك انساني . والاخلاق عند افلاطون تحمل طابَعاً

بديعياً – مقصوداً لنفسه ومدرَكاً بالذوق – لا يُقرّر من طريقِ الحس بل من طريق العقل . ذلك لأن الخيرَ « مُطْلق » غيرُ موجود في عالم الحس . أما ما مالَ اليه الانسان بدافعٍ من حسٍ فلا قيمةَ له ، بل هو امر محتقر .

والفضيلة عند أفلاطون توسّطٌ بين نَقيضين (نقيصتين ، رذيلتين) ، فالجود مثلاً « توسّط » بين البخل والاسراف . أما الفضائل الاساسية فهي اربعٌ : الحِكمة والشجاعة والحِلم (ضبط النفس) والعدل .

(ب) ويبدو لنا ان الاخلاق عند افلاطون ليس الفردَ غايتُها بل المجموع . ان افلاطون يريد ان ينشىء مواطناً صالحاً في « مدينته » . اما الصلة بين اخلاق الفرد وبين المدينة (الدولة) فراجع عنده الى ان المدينة انسان كبير . وفي الانسان ثلاث قوى تقابل طبقات المدينة الثلاث :

(١) القوة العاقلة – ويقابلها في المدينة نُخبة السكان العاقلين من الفلاسفة وهم الحكام .

(٢) الارادة – ويقابلها في المدينة الحماة .

(٣) الرغبة – ويقابلها عامة الشعب .

التوسّع والمراجعة

– جمهورية أفلاطون، نقلها الى العربية حنّا خبّاز، القاهرة ١٩٢٩م.

– جمهورية أفلاطون، ترجمة نظلة الحكيم ومحمّدمظهرسعيد، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٣ م .

– أفلاطون بالعربية ، حرّره ريشاردوس والزر ، لندن (واربورغ) ١٩٤٢ – ١٩٥٢ م .

– محاورات أفلاطون (ترجمة زكي نجيب محمود) ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) .

– أفلاطون ، تأليف أحمد فؤاد الأهوانيّ ، القاهرة (دار المعارف) بلا تاريخ .

– أفلاطون ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة

المصرية) ١٩٤٤ م .
ـ المثل العقلية الافلاطونية ، حقّقه عبد الرحمن بدوي : القاهرة (المعهد الفرنسي للآثار الشرقية) ١٩٤٧ م .

- The Dialogues of Plato, trans. by B. Jowett, 3ed. ed., New York and London 1892.
- The Dialogues of Plato (Trans. by Benjamin Jowett...), copyright by Enc. Br. 1952.
- The Republic of Plato, Trans. by B. Jowett, Oxford 1894 etc.
- Plato, the man and his work, by A. E. Taylor, London 1949.
- The work of Plato, selected and edited by Irwin Edman, New York 1930.
- The examination of Plato's doctrines, by I.M. Cromble, New York 1962.
- The philosophy of Plato, by Raphael Demos, New York 1939
- Platonism, by John Burnt, University of California Press 1928.
- Plato, by Paul Friedländer, trans. by Hans Meyerhoff, New York 1958.
- Platon, von V. von Wiliammowitz-Moellendorf, Berlin 1919-1920.
- Platon, par A. Diès, Paris 1930.
- Platon, par L. Robin, Paris, 1935.
- Platonism and its influenec, by A.E. Taylor, New York 1963.

أرِسْطو

اشتهر ارسطوطاليسُ او ارسطو (نحو ٣٦٧ – ٣٢٢ ق . م .) بأنه «حكيم اليونان» من أهل اسطاغيرا في ثراقية . وكان والده نيقوماخس طبيباً فيثاغوريَّ المذهبِ . ولما صار لأرسطو ثمانيةَ عشَرَ عاماً اخذ يتلقّى العلم على افلاطون ، ومكث في ذلك عشرين عاماً .

وبعد موت افلاطون ذهب ارسطو الى البَلاط المقدونيّ واصبح (٣٤٢ ق . م .) مؤدبَ الاسكندرِ بنِ فيليبسَ الذي اشتهر فيما بعد بالاسكندر المقدوني (الكبير) ذي القرنين . ولما اصبح الاسكندر ملكاً (٣٣٦ ق . م .) رجع ارسطو الى اسطاغيرا ثم إلى اثينة وأسّس هناك دار التعليم المنسوبة الى الفلاسفة المشائين **Peripatos** والتي لم تُعمَّر اكثرَ من اثني عَشَرَ عاماً .

وبعد موت الاسكندر وانقلاب الاثينيين على المقدونيين اتُّهِم ارسطو بالإلحاد فانسحبَ الى اسطاغيرا كيلا يصيبَه ما اصابَ سقراطَ ؛ وهنالك تُوُفّيَ بعد ذلك بقليل .

مقامه

ارسطو فيلسوف اليونان غيرَ مُنازَع ، واعظمُ الفلاسفة بإطلاق . وكان أفلاطون يسميه العقلَ . وهو جمّاعة مُحيط وبحاثةٌ مُنظّم ودقيق الملاحظة من الطبقة الاولى ؛ واليه يَرْجِعُ الفضلُ في تنظيم الفلسفة اليونانية وتفريع العلوم منها وتدوين فن المنطق مرتباً ومنظماً . وكان ابن رشد يسميه «الحكيم» او «الحكيم الاول» . وبرُغْم اهتمام ارسطوطاليس بالناحية المدنية (الانسانية) من الفلسفة ، فان مجموع فلسفته مَبْنيّ على «اتفاق العلل المادية

في العالم الطبيعي ».

مؤلفاته

لأرسطو في جميع العلوم كتب شريفة (قيّمة) عامة او خاصة منها :

أ - سَمْع الكيان ، ويتناول المبادىء في الوجود كالعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان والخلاء والملاء وما لا نهاية له... وهو تمهيد الى درس الفلسفة .

ب - كتاب السماء والعالم - كتاب الكون والفساد - كتاب الآثار العُلوية .

ج - كتاب الحيوان - كتاب النبات (منسوب إليه) .

د - كتاب النفس - كتاب الحس والمحسوس .

ه - كتاب ما بعد الطبيعة .

و - كتاب السياسة - كتاب الاخلاق .

ز - الاورغانون في صناعة المنطق : وضع ارسطو هذه الصناعة حتى سَمَّوْه « المعلمَ الاول » و « صاحبَ المنطق » ، وبهذا يُسمّيه الجاحظُ في كتابه « الحيوان » على الاخص . وقد قال أرسطو عن هذا الكتاب :

« واما صناعة المنطق وبناء السلوجسموس[1] فلم نجد لها في ما خلا أصلاً متقدماً نبني عليه ، لكننا وُفّقْنا إلى ذلك بعد الجُهد الشديد والنّصَب الطويل . وهذه الصناعة - وان كنا نحن ابتدعناها واخترناها - فقد حَصّنّا جهتها ورمّمنا أصولها . »

موجز فلسفته

فلسفةُ أرسطو تتناول جميعَ المعارف الانسانية التي كانت سائدة في زمنه ؛ وقد بلغ هو بتفكيره ذروة العبقرية البشرية واحاطت آراؤه بأوسع مظاهر الوجود الطبيعي والمدني .

---

(١) Syllogismus القضية المنطقية المؤلفة من المقدمتين والنتيجة .

كانت فلسفة افلاطون « مُثلى » خيالية تبحث في « كيف يجب ان يكون الوجود » ؛ اما فلسفة ارسطو فهي واقعية تعالج الوجود على ما هو عليه فعلاً . وكان افلاطون يرى ان العالم الحقيقي هو عالم الصور المثلى ، اما عالمنا نحن فهو تقليد للعالم المطلق . ولكن ارسطو قال إن هناك عالماً واحداً هو عالمنا الذي نعيش فيه ، وهو العالم الحقيقي .

١ — المنطق . « المنطق نَحْوُ التفكير البشري » . لكل لغة من اللغات نَحْوٌ خاص مقيّدةٌ به قواعدُها وشواردها ؛ اما التفكير فهو بشريّ عام بين الشعوب كلها ، وله « علم واحد » يَضْبِطه ويقيّده ، ذلك هو المنطق . فالمنطق اذن علمٌ غايته التمرّن على التفكير (الصحيح) واكتشاف الخطأ في آراء الآخرين .

ليس أرسطو مبتدع علم المنطق ولكنه مدوّنه وواضع قواعده ومنظمه ، ولقد سماه اورغانون Organon أي الآلة اوِ الأداة . ويَجْدُرُ بنا ان نَعْرِفَ ان ارسطو لم يجعل المنطق « علماً شكلياً » لا علاقة بينه وبين بُحوثه ، كما أصبح هذا العلم فيما بعدُ ، بل جعل بين « شكل هذا العلم » وبين التفكير نَسباً وصِلة . فاذا قاد الشكل المنطقي الى نتيجة لا يقبلها العقلُ ، اتبعَ ارسطو ما اوجبَ العقلُ وتركَ ما ادّى اليه شكل المنطق .

والأورغانون ثمانية ابواب .

(أ) — المَقُولات (قاطيغورياس Kategorias وهي تدلّ على قوانين المفردات من المعقولات ، وعلى الالفاظ . والمقولات عَشْرٌ ؛ فإذا أردنا ان نَعْرِفَ شيئاً ما هو عرضناه عليها ، فاذا عرّفناها فيه عرفناه ، وهي :

— الوجود (المادة : إنسان ، بيت شجرة) .
— الكمية (التحديد : حجمه ، اتساعه ، طوله) .
— النوع (وصفه : ازرق ..)
— النسبة (اضافته الى غيره : اكبر من هذا ، اجمل من تلك)
— المكان (أين : في المدرسة ، على الشارع)

ـ الزمان (متى : اليوم ، امس)
ـ الفعل (العمل : يدرس ، يفلح)
ـ البناء (وقوع الفعل عليه : يُقطع ، يُضرب)
ـ الوضع (يجلس ، يستلقي)
ـ الحالة (لابسٌ ثيابَه ، متقلد رمحه).

(ب) ـ العبارة (باريمينياس) ، وفيه قوانين الالفاظ المُركّبة التي هي المعقولات المركبة من معقولين مفردين.

(ج) ـ القياس (انالوطيقا الاولى) للتمييز بين القياسات المشتركة...

(د) ـ البُرهان (انالوطيقا الثانية). وفيه القوانين التي تُمتَحَنُ بها الاوقاويلُ البرهانية وقوانين الأمور التي تلتمّ بها الفلسفة وكل ما تصير به أفعالها اتمّ واكمل وافضل.

(هـ) ـ المواضع الجدلية (طوبيقا) ، وهي صناعة الجدل.

(و) ـ الحكمة المُموَّهة (سوفسطيقا) وفيها قوانين الاشياء التي تُغلّط عن الحق وتخادع الخصم.

(ز) ـ الخَطابة (ريطوريقا) ، قوانين الخُطب والتأثير البلاغي.

(ح) ـ الشعر (فويطيقا) ، فن الشعر ، للتأثير العاطفي الوجداني.

ومن قواعد المنطق الاساسية :

نظرية الانطباق : يستحيل ان نَنْسِبَ الصفةَ نفسَها الى الشيء ذاتهِ في وقت بعينه وألا ننسبَها إليه ، اي يستحيلُ ان يكونَ شيء موجوداً ومعدوما (غير موجود) في وقت واحد. واذا زَعَمَ زاعمٌ أن شيئاً ما موجودٌ ومعدوم معاً فكلا الصفتين خطأ.

الايجاب يقتضي سَلْبَ الضِد : حينما يحكم الانسان على شيء ، اي حينما ينسب اليه صفة فان الصفة المنسوبة تنفي ضدها ضرورة. فاذا قالوا مثلاً : زيد مريض ، فانهم ينفون عنه الصحة ضمناً وضرورة.

ويتصل بالمنطق «نظرية المعرفة» : كيف يعرف الانسان الاشياء؟

يعتقد ارسطو ان « المعرفة » انما تُنتَجُ من « صِلة التفكير بالآراء » ثم من « الصلة بين هذه الآراء وبين النتائج والادلة » ، يعني : إذا وقعت حواس الانسان على شيء فانه يكتشف صفاتِ هذا الشيء : مادتَه ، طولَه ، حجمه ، لونه الخ . بعدئذ يتألف من هذه الافكار المختلفة « رأيٌ بأن هذا الشيء (بيت) مثلاً » . على ان هذا الرأيَ يكون في بادىء الأمر اقتناعاً شخصياً ، فيجب على الانسان ان يقارن هذا الذي قال عنه إنه بيت بأمثاله من البيوت المعروفة ليرى إذا كانت النتائجُ التي وصل اليها بالتفكير مطابقةً للمعروف عن البيوت ؛ ثم يقيم الدليل على نتائجه ؟

٢ — الطبيعة . الطبيعة « مجموع الوجود المتعلق بالمادة والخاضع للحركة » . والحركة في الوجود نوعان اولهما « الكَوْنُ والفساد » اي تبدّل الصُوَر على المادة الواحدة ؛ وثاني نوعَيِ الحركة « الانتقال المحسوس » . والحركة التي هي الانتقال المحسوس تحتاج الى مكان وزمان . فالمكان ضروري لحدوث الحركة ، والزمان ضروري لقياس تلك الحركة . والمكان غير متناه من حيث الامتداد . والزمان كذلك غير متناه لا في الأزل (الماضي) ولا في الأبد (المستقبل) . وعلى هذا كان الوجود خالداً : كذلك كان وكذلك سيبقى أبداً .

والوجود مؤلف من عناصرَ خمسة : الأثير ومنه تتألف النجوم وما في السماء ، ثم العناصر الاربعة (الماء والهواء والتراب والنار) ، وهي التي تتشكل منها الاجسام على الارض .

اما حركة العالم كلّه فهي الدَوَران ، لأن الدورانَ اتمّ أنواع الحركة . والألوهية تحرك العالم من غير ان تتحرّك هي . والطبيعة تتحرك أبداً ، تحركها « النفس » او قوة الحياة او النشاط الموجود في المادة ، فتندفع المادة في تطور صُعوديّ : من الجماد إلى النبات إلى الحيوان (البهيم) إلى الانسان . وعلامة التطور الصعودي تعدد مظاهر النشاط : فالنبات ليس فيه من مظاهر النشاط سوى النمو وما يتعلق به من التغذية والهضم والتمثيل ومن التكاثر (وتسمى هذه القوة : « النفس النباتية ») . واما الحيوان (البهيم) ففيه فوق ما في

النبات الحركةُ الارادية والانفعال كالتأثر والهياج والغضب والجوع والعطش (وتسمى هذه القوة فيه « النفس الحيوانية » — او البهيمية على الاصح).
واما الانسان ففيه بالاضافة إلى ما في النبات وفي الحيوان معاً « التفكيرُ » الذي هو مظهر النفس العاقلة او العقل (ويسمى « النفس الانسانية »).

والعقل في الانسان نوعان: « عقل نظريّ » يتناول التفكيرَ المطلق في العلوم واستخراجَ القوانين؛ ثم « عقل عملي » وهو الذي يستنبط به الانسانُ الصناعاتِ النافعةَ ويمارسها، كالحدادة والنجارة...

(أ) — المادة والعالم الواقع. يرى ارسطو ان ثمت عالماً حقيقياً واحداً هو العالم الذي نعيش فيه. ان هذا العالم غير كامل، وان كان في صورته الحاضرة على اتم ما يمكن ان يكون الآن، وهو ابداً في تطور صعودي نحو الكمال.

والعالم بمادته قديم: موجود منذ الازل، لم يكن ثمت زمن سابق عليه، ذلك لأننا لا نستطيع ان نبحث في هذا العالم إلا اذا افترضنا أن « المادة » كانت موجودة منذ الازل.

(ب) — العلل والاسباب. ان جميع المظاهر الطبيعية في عالمنا إنما هي نتيجة أسبابٍ ماديةٍ طبيعية (راجع فصل الفلسفة الماورائية).

(حـ) — فلكُ القمر. واعتقد أرسطو أن فلك القمر يقسم الوجودَ قسمين غيرَ متُساويين ولا متُشابهين. فما فوق فلك القمر (السماءُ) أرحب فضاء، وهو لا متناه، وهو عالم الكمال لا كون فيه ولا فساد. واما ما دون فلك القمر فهو الارض التي نعيش عليها، وهي بكل ما فيها محدودة خاضعة للكون والفساد والتبدل، وبالتالي للنقص.

٣ — الفلسفة الماورائية. الفلسفة الماورائية هي فلسفة ما وراء الطبيعة، او ما بعد الطبيعة، وهي التي سماها ارسطو نفسه « الفلسفة الاولى » اوانطولوقا. اما اسم « ما وراء الطبيعة » او « ما بعد الطبيعة » فجاء بطريقة عرُفية بَحْتٍ: حينما رُتبت فلسفة ارسطو وقع فصل « الفلسفة الاولى » وراء فصل « الطبيعة » فاكتسب اسمه من الترتيب الشكلي لفلسفة ارسطو لا من حقائق موضوعه.

على انه قد اتفق ايضاً ان تتناول الفلسفة الماورائية « مبادىء الوجود المطلقة كالصورة والمادة والعلل والزمان والمكان » ، مما لا يقع تحت الحس مباشرة ، بل هو وراء الحس ايضاً .

واذا نحن أنعمنا النظر في فلسفة ما وراء الطبيعة وجدناها تتناول بحثين عظيمين : تتناول مبادىء الوجود ، وتتناول البحث في الالوهية خاصة .

(أ) — اما القسم الاول الذي تتناوله الفلسفة الماورائية ، فهو « مبادىء الوجود » وهو في الحقيقة « الفلسفة » على وجه الحصر . هذه المبادىء اربعة : الصورة والمادّة والسبب المُحرِّك والغاية . وكان الفلاسفة الطبيعيون قد تكلموا على المادة فقط ، وفصّل افلاطون القول في المُثُل . اما الذي استخرج هذه المبادىء وعالجها معالجة موضوعية أساسية فهو أرسطو . إن أفلاطون في الحقيقة قد منع الصلة بين عالم المثل وعالم الواقع ، وفصَل بين الشيء وبين صورته المثلى التي في الملأ الأعلى . اما ارسطو فنظر الى الاجسام الجُزئية على أنها هي الموجودة فعلاً ، وأنّ المعرفة تتعلق قبل كل شيء بهذه الاجسام الجزئية .

فالموجود الحقيقي عند ارسطو هو الشيء نفسه كما هو في عالمنا ، لا صورته المثلى العامة في الملأ الأعلى على ما رأى افلاطون .

واقدم اشكال الوجود عند ارسطو « الهيولي » او المادة الاولى . هذه الهيولى أزلية ليس لها بدء ، وليس ثمت زمان سابق على وجودها . على انها في شكلها الأزلي الأول كانت فوضى لا « صورةً خاصةً » لها : لقد كان الوجود اللامتناهي مملوءاً بها .

ثم اخذت هذه الهيولي تتطور ، فتنوعت وبدأت تظهر فيها صور بدائية لم تكن بعد متحيزة في مكان ولكنها كانت على كل حال متميزةً بذاتها ، فنشأت العناصر — اذا جاز التعبير . في هذا الطور اصبحتِ الهيولي او المادة الاولى « مادة ثانية » او « المادّة » .

وبعدئذ اخذت هذه المادة الثانية تتطوّر وتتلبّس « صوراً خاصةً » ،

فنشأت الاجسام التي أصبح كل واحد منها متحيزاً في مكان خاص ومتميزاً من كل ما عداه بحجمه وماهيته . وهكذا نجد ان الصور متأخرة عند ارسطو عن المادة (بخلاف ما قاله افلاطون) وان بدء ظهور الصور في المادة انما هو بدء تطورها من الفوضى الى ما هي عليه اليوم فعلاً ، في طريقها نحو الكمال .

اما الحركة فلا تفهم — من الناحية الفلسفية المحض — إلاّ بالاضافة الى المادة والصورة . ان الحركة لا يمكن ان تحدث مجردة من المادة ، بل يجب ان تكون عندنا « حركة في مادة » او « مادة تتحرك » . ان هنالك في المادة نفسها « إمكاناً » للتطور بالانتقال من صورة الى صورة أرقى ، فجميع الصور اذن موجودة في المادة بالقوة (اي ان في المادة استعداداً لقَبول جميع الصور — ففي الخشب مثلاً تكمن صورة الخزانة والطاولة والمَقْعَد والعَمود والصُندوق) فاذا نحن أفَضْنا على المادة صورةً ما ، فصَنَعْنا مثلاً صُندوقاً من الخشب ، فان صورة الصندوق التي كانت كامنة في الخشب من قبلُ قد تحققت واصبحت صورة بالفعل : « ان خروج صورة الصندوق في الخشب من القوة الى الفعل هو المظهر الاول للحركة » . فالاستعداد للحركة في المادة يحسن ان نُسَمّيَهُ اذن « النشاط » .

يقول ارسطو : « ان كل خروج من القوة الى الفعل محتاجٌ إلى مُحرِّكٍ بالفعل » ، فاذا كان لكل جسم بمفرده محرك ، فيجب ان يكون لهذا العالم بجملته محرك ايضاً . ولكنّ المحركين يختلفان : ان حركةَ كلّ جسم منبعثةٌ منه نفسه ، فهي اذن قاصرة عليه دون غيره . اما المحرك الذي يحرك العالم كله فيجب ان يكون محركاً محضاً وفعلاً مطلقاً كله ، لأنه لو كان متصلاً بمادّة لكان محرّكاً بالقوة ولكان بالتالي ناقصاً .

ولكن بما ان هذا المحرّك « مفارقٌ للمادة » (غير متصل بمادة ولا يمكن ان يتصل بها) فهو صورة مطلقة ، وبما انه صورة مطلقة بريئة من المادّة فهو اذن بريء من التكثّر والتنوع (اللذين هما من صفات التلبّس بالمادة) : انه بسيط ، ولكنّ له « نشاطاً » ذاتياً واحداً : انه يَعْقِلُ فقط . وهو في

ذلك يعقل ذاته . وهو يحرك العالم بعقله من غير ان يتحرك هو او يَجْهَدَ . إنه لا يتحرك ، إذ ليس له خارج ذاته غاية يتحرك اليها ، بل هو الغاية (القصوى المطلقة) التي يتشوق كل شيء اليها ويتحرك نحوها وهو ينجذب الى الكمال ، كما يتعلق كل عاشق بمعشوقه ويسعى الى الوصول اليه .

وهكذا يجب ان نفهم « الله » (أو « الالوهية » على الاصحّ) عند ارسطو على انه « محرك هذا العالم » ، وانه الباعث الخالد على حركة العالم نفسه . اما العالم نفسه فقد كان دائماً موجوداً ولن ينعدم ، وهو يتحرك ابداً صعوداً للتطور نحو الكمال .

(ب) — والناحية الثانية في فلسفة أرسطو الماورائية هي « الالوهية » : يميل ارسطو الى القول بنوع من الوّحدانية الشاملة ، ولكنه لا يخالف قومه اليونانيين في القول بالارواح « الالهية » المتعددة ، إلا انه يوافق سقراط في تنزيه تلك الآلهة المتعددة عن صفات البشر .

وكذلك يرى ارسطو ان ايمان الناس بالآلهة يرجع الى التأثير العظيم الذي يتركه في نفوسهم عِظَمُ العالم وجماله وقوانينه المحكمة . ولقد اعتقد البشرُ دائماً في كل عصر وفي كل امة وفي كل طور من أطوار الانسانية بقوة عظيمة مقتدرة قاهرة فوقهم ، هي « الله » . هذا هو « الدليل الوجدانيّ » على وجود الله عنده .

٤ — السياسة . الانسان محتاج الى غيره من البشر لكي يَبْلُغَ بالتعاون معهم غاياتِه العمليةَ في الحياة ، ولا يُبَلِّغه هذه الغاياتِ الا « الدولةُ » . وهكذا فرَضَتِ الطبيعة على الانسان ان يكون مَدنياً (مضطراً الى الاجتماع مع غيره للتعاون على تكاليف الحياة) . فكان الاجتماع الاول في التاريخ « الأسرة » ، فالأبُ رأس البيت وهو المشرف على شؤونه لأنه صاحب العقل والتدبير . اما المرأة فعملها يقتصر على تربية الاولاد والعناية بالمنزل (بخلاف رأي افلاطون) . واذا اتسعت الاسرة اصبحت قرية ؛ واذا اجتمعت القرى كانت المدينة (الدولة) . وأرسطو كأفلاطون يجيز الرقيق على ألا يكونَ يونانياً

اما احسن اشكال المدينة فالشكل الذي يُتيح اكبرَ الخير للمجموع وللفرد ؛ وفيما عدا ذلك فالملكية والارستوقراطية والبولوتيا (وهو شكل مزيج من سيطرة الوجهاء والعامة) سواء. على ان الشكل الاستبدادي (تيرانيس) او الاوليغارقي (سيادة الوجهاء) او الديمقراطي (سيادة العامة) انما هو تشويه للحكم الصالح ؛ ولا ريب في ان الاستبداد هو اسوأ هذه الاشكال المشوّهة. على ان صلاح الحكم او فساده لا يُعرف من الاسم الذي يُطلقه الحاكمُ على شكل حكمه، بل على الغاية التي يحاول الوصولَ اليها في حكمه: فاذا قصد من حكمه النفعَ العامّ فحكمه صالح، وإذا استغل حكمه لمصالحه الشخصية فإن حكمه سيّء فاسد مهما أطلق عليه من الاسماء.

٥ - الاخلاق. يرمي الانسان من سلوكه الى ان يحقق خيراً (ان يعمل عملاً ذا قيمة). والاخلاق نوعان:

(أ) بعض سلوك الانسان واسطة لتحقيق الخير، تلك هي الفضائل التي هي وسط بين نقيضين أو نقيصتين، وهي الاخلاق التي يحتاج اليها الانسانُ في المجتمع، فالانسان حيوان مدني. ان كل ميل في الانسان لا يمكن ان يكون خيراً كلّه او شراً كلّه، ثم ان الاعمال الصادرة عن هذه الميول ليست خيراً في نفسها ولا شراً في نفسها. ان الافراط في الخير مُضِرّ. فان كثرة الغذاء تسيء الى الصحة مثلَ قِلّته. ونحن لا نُسمّى «سافلين» لأننا نطلُبُ اللذة، بل لأننا نُسرِف في الانغماس فيها.

هذا النوع من الفضائل الخلقية تُكتسَب اكتساباً وتَقْوى بالعادة والممارسة والتربية.

(ب) - الفضائل العقلية هي الفضائل المقصودة لنفسها وهي التي تؤدي الى السعادة، لانها تَصْدُر عن العقل، وترمي إما إلى «الوصول» إلى الحقيقة او الى «التمييز بين الحَسَن والقبيح» من الناحية النظرية فقط. ان الفضائل العقلية تَستَمِدّ قيمتَها من أمرين: انها تعبر عن حياة الفرد الشخصية من غير اهتمام بما يفرُضه عليه التعايش مَعَ الآخرين. ثم ان في العقل «جزءاً الهياً».

فإذا أطاع الفرد عقله شعر بقيمة تلك النعمة الآلهية فتزيدُ حينئذٍ سعادته .

والفضائل كلها تخضع للإرادة والاختيار ، وتزيد قيمتها بنسبة ما فيها من ذَيْنِكَ العاملين . إن في الانسان « نُزوعاً » (شوقاً ورغبة) الى بعض الاعمال دون بعض ، فالفضيلة اذن ان نعمل نحن العملَ الذي نَنزِع اليه (نَعرِف اننا نميل اليه) . فاذا وجدنا هذا النزوع في انفسنا وجب ان نُقدِم على تحقيقه مختارين (لا مُضْطَرِّين بعامل خارجي او بتقليد) ، وحينئذ تكون اعمالنا اعمالاً إنسانية على مقتضى العقل والخلق الكريم .

على ان ثمت اعمالاً يعملها الانسان تحت تأثير الخوف الشديد ؛ فاذا كان الانسان يأتي بذلك ذنباً صغيراً ولكن يتلافى خطراً عظيماً فهو معذور ، واما إذا كان يأتي بذلك ذنباً جسيماً ليتلافى خطراً يسيراً فهو غير معذور .

للتوسّع والمراجعة

منطق ارسطو (حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٤٨ — ١٩٤٩

أرسطو عند العرب ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٤٧ م .

فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ... للفارابي (حقّقه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي) ، بيروت ١٩٦١ م .

أرسطو ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ م .

المعلّم الاول أرسطو ، لواضعه أ . أ . طيلر (نقله ... الى العربية ... محمد زكي حسن) ، القاهرة (الخانجي) ١٩٥٤ م .

- **Le système d'Aristote, par O. Hamelin, Paris 1920.**
- **Aristoteles, von W. Jäger, Berlin 1924.**
- **Aristotle, by W. Jäger (trans. by Richard Robinson) Oxford 1948.**
- **Aristote, par L. Robin, Paris 1944.**

– The philosophy of Aristotele by D.J. Allan, London, New York, etc. 1952.
– Aristotle, by W.D. Ross, London 1930.
– Aristotelianism, by J. L. Stocks, New York 1963.
– Aristoteles Werk und Geist untersucht und dargestellt, von Josef Zürcher, Paderborn 1952.
– Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes, par Khalil Georr, Beyrouth 1948.
– The Works of Aristotle (Trans, nto English under une editorship of W.D. Ross...) copyright by Enc. Br. 1952.
– The Philosophy of Aristotle, by D.J. Allan, London 1952.

المَذاهِبُ المُغَلَّبَة

نَقْصِدُ بالمذاهب المغلّبة تلك «المذاهبَ الفلسفية» التي نشأت في مدى تِسْعِمِائَةِ عامٍ ، منذ القرن الرابع قبلَ الميلاد الى القرن السادس بعد الميلاد . ونقصد بكلمة «مغلبة» ، على الخصوص ، ان هذه المذاهب «غُلِبَت» على امرها ولم يُتَحْ لها ان تشتهر ، إما لأن تآليفها لم تصل الينا ، او لأن رجالها لم يكونوا من نَجْرِ سُقراطَ وافلاطونَ وارسطو ، او لأن رجالها لم يبتكروا شيئاً بل قصَروا همَّهم على التوسع في بعض المشاكل التي أثارها سقراط وافلاطون وارسطو ، وهذا هو الارجح .

تمتاز المذاهب المغلبة كلها بأمور :

(أ) — التلفيق ، اي الجمعُ بين مذاهبَ مختلفة .

(ب) — الاقتصار . قد يقتصر مذهب على نقطة معيّنة او يهتمُّ بها اهتماماً خاصاً ، كالاخلاق مثلاً . ولم يكن هذا الاقتصار يمنع من التلفيق ، فقد يجمع المذهب الواحد رأيه في الاخلاق مثلاً من مذاهبَ متقدمة جمة .

(ج) — يَتَغَلَّبُ في هذه المذاهب الاهتمامُ بالانسان على الاهتمام بالطبيعة .

(د) — بُنِيَ بحث الاخلاق في هذه المذاهب على السعادة الفردية الناشئة من الموازنة بين الفَرَح والتَرَح (اللذة والالم) .

وفي هذا الدور بدأت الشروحُ على كتب أرسطو . فقد عُني نفر من المفكرين بالتعليق على كتب هذا الفيلسوف العظيم تفهيماً وتمثيلاً وزيادة وتقليداً .

* * *

من أقدم أصحاب المذاهب المغلّبة آل سقراط (أتباع سقراط) . ورأس هؤلاء أقليدس الماغاري (٤٥٠ — ٣٨٠ ق.م.) ، وهو غير اقليدس

الاسكندري صاحب كتاب الهندسة المشهور . درس أقليدس هذا على برمينيدس وزينون وسقراط ، ومزج بين المذهب الايلي (القائل بأن الوجود الواحد غير متبدل) وبين الاخلاق عند سقراط ، فقال : « ان الوجود واحد هو الخير » ؛ وسمّى ذلك اسماءً مختلفة : سماه مرة « الرأيَ » ومرة « الله » ومرة « العقل » . فالوجود الحقيقي اذن هو الخير ، ويقابله العدم . وقد استعان اقليدس ومن تبعه من شيعته بالجدل السفسطائي على نصرة رأيهم .

ومنهم أنطستانس الأثيني (٤٤٤ — ٣٦٥ ق . م .) تلميذ غورجياس وسقراط ومؤسس المذهب الكلبي المبني على اطّراح الفرائض المفترضة في المدن بالحُجّة القائلة : اذا جاز فعلُ الأمر في موضع جاز فعله في جميع المواضع . ولذلك كان أتباع هذا المذهب يأتون أعمالهم كلها جَهْراً كالكلاب ، ومن هنا جاء اسم مذهبهم .

ومن آراء انطستانس أن ثمت فضيلةً واحدة هي « الخير » ، وهي فضيلة قابلة للتعليم . اما السعادة فليست ضرورية . واما السرور (الفرح ، الالتذاذ) فهو شر . وان الفاضل الوحيد هو الحكيم .

ومن اشهر اتباع هذا المذهب ذيوجانس (٤١٣ — ٣٢٣ ق . م .) الذي بالغ في التقشف والاستهانة بالناس ، ثم كان على آرائه مَسحة اشتراكية اخذها في الاغلب من فيثاغوراس فقال بشُيوع النساء والأولاد وبإبطال الزواج ، ثم جعل التمتّع مبنياً على الاتفاق بين الرجل والمرأة .

ومنهم أيضاً أرسطبّوس (٤٣٥ — ٣٥٠ ق . م .) صاحب المذهب القوريناني الذي كان يقول : لسنا على ثقة إلا من حِسّنا الشخصي . أما السعادة فهي في اللذة الايجابية العاجلة الحاضرة .

ومن المذاهب المغلّبة مذهب قدماء المشّائين (أتباع أفلاطون) ، سُمّوا مشائين لأنهم كانوا يعلّمون الناس وهم يمشون كيما يرتاضُ البدنُ مَعَ رياضة النفس . ويُسمّى هؤلاء أيضاً الأقاذميين أو أهل أقاذميا أو مشّائي أقاذميا[1] .

(١) أقاذميا : المدرسة التي كان يعلم فيها أفلاطون . — أقام أفلاطون مدرسته في بستان —

وتمتاز فلسفة هؤلاء بالجدل المنظّم على طريقة أفلاطون ، وبالقول باللذّة وأنها الخير كلّه . وقد جمع بعضهم بين « المثل الافلاطونية » والعدد الفيثاغوري.

ثم هنالك المشّاءون باطلاق (أتباع أرسطو) ، وقد اهتمّوا بما وراء الطبيعة وبالطبيعة والتاريخ وآداب السلوك العامة .

واشهر المشائين عند العرب ثاوفرسطس الحكيم اليوناني ، وهو تلميذ ارسطو وابن اخيه . وقد خلَفَ ارسطو على دار التعليم بعد وفاته وأدارها منذ تُوُفّيَ ارسطو (٣٢٢ ق. م.) الى ان تُوُفّيَ هو ، نحو خمسة وثلاثين عاما . وثاوفرسطس شارحٌ لكتب أرسطو ومؤلف أيضاً تناولت كتُبه جميع أوجه الفلسفة ، وقد كان ذا براعة خاصّة في علم النبات كما كان ثاقب النظر في أحوال الناس كما تدلّ نظريّاته في الأخلاق . وكانت له كتب قيّمة في التاريخ عامّة وتاريخ الدين خاصّة . وأكثر آرائه تتّجه اتّجاهاً أرسطوطاليسياً ؛ فمن هذه الآراء أن الالوهية لا تتحرك : لا تتغير ولا تتبدل ، لا في الذات ولا في شبه الافعال .

ومن تلاميذ ارسطو المشائين ايضاً اوذيموس ؛ ومع انه اقل من ثاوفرسطس شهرة عند العرب خاصة فقد كان اكثر اخلاصاً لآراء استاذه . على ان اكثر تعلقه كان بالالهيات ، بينما تعلق ثاوفرسطس كان بالطبيعيات .

= يقع الى الشمال الغربي من مدينة أثينة وينسب الى رجل اسمه أقاذيموس ، ولذلك عرف هذا البستان ببستان أقاذيموس (أقاذيما ، أقاذميا) .

العَصْرُ الهِلاّنيّ

وانحِطَاطُ الفِكْرِ اليُونانيّ

العصر الهلاني هو العصر الذي تلا حملةَ الاسكندر المقدونيّ على الشرق (٣٣٤ – ٣٢٣ ق. م.) ثم امتدّ ثلاثةَ قرون إلى نحو ظهور النصرانية. في هذا العصر انتشرت الثقافة اليونانية في الشرق ثم تأثّرت هي بدورها بالثقافة الشرقية.

ثم تلت فترة غاض فيها الازدهارُ وتقلّص عددُ السكّان وكثر الضيق والشقاء فقلّ احتفال الناس بالمُثُل العُليا وفَقَدَتِ الاعتقاداتُ الدينية سيطرتَها على الجماهير فأحبّ المفكّرون أن يَجِدوا ملجأ من شقاء هذه الحياة فانصرفوا الى نوع هيّن من التفلسف ليَحيَوْا في نظريّاتهم حياةً تخفّف عنهم وطأة ذلك الشقاء. لقد أصبح اهتمام المفكّرين بالجانب العَمَلي من الفلسفة الخالصة ليُعزّوا به أنفسهم لا ليصلوا الى الحقيقة: عجزوا عن أن يجعلوا الفلسفةَ مقياساً للسلوك الانساني فحاولوا ان يجعلوا من السلوك الانساني الراهن في زمنهم مقياساً وسَنَداً لنظريّاتهم الفلسفية.

في هذه الفترة نفسها تقهقر التفكيرُ اليوناني ونشأت المذاهب المتناقضة ثم اكتسبت خصائصَ قريبةً من خصائص المذاهب المغلّبة:

(أ) التنازع بين أصحاب تلك المذاهب.

(ب) التلفيق بين الآراء المُستعارة من المذاهب السابقة.

(ج) إبراز العنصر النسبي والاقتصار في الدرجة الاولى على الاخلاق .
(د) بثّ الفلسفة في الجمهور الذي كان يهتمّ بالجدل وبالبحث النظري — ذلك الجمهور الذي فَقَدَ الثقة بنفسه للحكم على الأمور فأخذ يميل إلى أنْ يَعْرِفَ آراء الآخرين في تلك الأمور .

* * *

من المذاهب المتناقضة في صدر العصر الهلاّنيّ المذهب الرواقي الذي أسّسه **زَيْنون القبرسيّ** (ت ٢٦٣ ق. م) — تمييزاً له من زينون الايلي (ص٧٥) — والذي اتّخذ اسمه من رِواق هيكل أثينة حيثُ كان زينون يعلّم الفلسفة .

يرى الرواقيون أن الخير هو السعادة ، وأن الانسان يبلغ السعادة من طريق الفضيلة . اما الفضيلة نفسُها فهي نِتاج الارادة المعتمدة على العقل ، لذلك ليس لعمل المجنون قيمة ولو كان ذلك العمل صواباً . ومن الفضيلة « احتمالُ » المشاقّ في سبيل الوصول الى الخير وتحقيقه .

وقال الرواقيون إن جميع الناس سواءٌ : العبيدُ والاحرار ، واليونانيون والبرابرة . اما الحر الحقيقي فهو « الحكيم » : إنه غني سعيد ، وهو ملك حقيقي ارقى من سائر البشر ، بل يشبه الآلهة ، وربما كان فوقهم لانه يحتمل المكاره وَيصبِر عليها .

والرواقيون مادّيون يَرَوْنَ ان المعارف جميعَها حِسيّة (تُعْرَف من طريق الحس) .

ومن هذه المذاهب مذهب أصحاب اللذّة الذي أسسه **أفيغورس** (٣٤١ — ٢٧٠ ق . م .) وكان يرى أن الغرض المقصودَ إليه من دراسة الفلسفة هو اللذّة التابعة لمعرفتها .

ويرى أفيغورس أن النفس اذا عَمِلت خيراً وَرَدَ عليها سرورٌ وفرح ؛ واذا عملت شراً ورد عليها حزن وترح ، وانما يكثُر سرور كل نفس بالانفس الاخرى (بالاجتماع بها) .

بنى افيغورس فلسفته على « اللذة وأثامها » (الأثام بفتح الهمزة : العقاب

على الذنب) . ان افيغورس يدعو الى تطلّب اللذة الحسية بجميع انواعها .
اذ لا خيرَ مطلقاً ولا شرّ مطلقاً في اللذات ، وإنما الشر في كل شيء هو الانغماس فيه حتى يعود الاسراف بالضرر على المتلذذ[1] . فعلى الانسان اذا طلب لذة ان يوازن اولاً بين السعادة العاجلة التي سينالها وبين الأثام المتأخر الذي سيناله ، فاذا وجد السعادة فوق الأثام مضى في رغبته في اللذة .

فالاخلاق تقوم عند افيغورس اذن على الموازنة بين مقدار ما تُنْتجُ الرَغبة من اللذة ومن الالم ، فالسعادة عنده ان ينالَ الانسانُ باعماله اعظمَ مِقدارٍ من اللذة مَعَ اقلِّ مقدار من الالم . والذي يحمل على السعادة ان يعيش المرء عيشة هادئة مطمئنة ؛ فدوام الاطمئنان « سرور » ، وانقطاع الاطمئنان « ألم » . وعلى هذا يسعى المرء الى ان يتمتع بالاطمئنان في الحياة قَدْرَ الامكان ، ولذلك يجب عليه ان يترك الزواج والاشتغال باعمال الحكومة وبالاعمال الاجتماعية ، ذلك لأن هذه تزيد التكاليف على الانسان وتقطع عليه اطمئنانه .

والفضيلة الاساسية عند افيغورس هي « الرأي الصواب » ، ومنها تتفرع سائر الفضائل . وليس الفاضلَ من يَحْظى باللذة ، وانما هو ذلك الذي يُحسن السلوك في السعي الى اللذة . ان الفضيلة وسيلة الى السعادة ، والسعادة فوق اللذة .

وافيغورس قليل الاحتفال بالآلهة لأنها لا تضر ولا تنفع ، ولكنه يحترمها لأنها نماذج مثلى للبشر (لها صفات يحسن بالبشر ان يَسْعَوا الى التخلّق بها) .

ومن هذه المذاهب أيضاً مذهب أصحاب الشكّ ، وهم شيعة فورون Pyrrhon (نحو ٣٦٠ — ٢٧٠ ق . م .) الذين ينكرون الحقائق .

خلَق هذا المذهبَ كثرةُ التناقض بين المذاهب السائدة يومذاك . من اجل ذلك قال أصحاب الشك بأن الحواسّ والعقل عاجزة عن ادراك الحقائق ، وخصوصاً فيما يتعلق بالآخرة وبالفرق بين الخير والشر . بل لقد تطرّفوا وقالوا إن من دواعي الاطمئنان للنفس ألاّ يُصْدِرَ الانسانُ حكماً على

(١) راجع رأي أرسطو ، فوق ، ص١١٦.

شيء ولا يُبديَ رأياً خاصاً . ثم بالغوا فقالوا ان جميع المتناقضات ، سوى السلوك الحسن ، متماثلة . أما الاطمئنان (السعادة) فان الانسان يستطيع الوصول اليه اذا تبع ما تعوّده من غير ان يحاول هو نفسُه أن يَصِلَ الى الحقيقة .

ومن أعقاب المذاهب المتناقضة مذهب التخيّر .

أدرك أصحاب هذا المذهب اختلاف المذاهب السابقة على أيامهم فأرادوا أن يأخذوا من كلِّ مذهب أحسن ما فيه ويصطنعوا مسلكاً عملياً صالحاً في الحياة والتفكير . وكان اعظمَ من مثّل هذا الاتجاه في التفكير الخطيبُ الروماني المشهور شيشرون (١٠٦ — ٤٣ ق . م .) .

*

ولمّا جاءت النصرانية ثم انتقلت الى بلاد اليونان زاد ابتعاد الفكر اليوناني عن منهاج البحث المجرّد وعن الفلسفة الخالصة .

للتوسّع والمطالعة

— الفلسفة الرواقية ، تأليف عثمان أمين ، القاهرة (مكتبة النهضة) ١٩٥٩ م .

— The Greek Atomists and Epicurus, by Cyril Bailey, Oxford 1928.
— Epicuro, per E. Bignone, Bari 1920.
— Stoic and Epicurian, by Robert D. Hicks, New York 1910.
— The Stoics, Epicureans and Sceptics, by Ed. Zeller, (trans. by Oswald J. Reichel), New York 1962.
— Epicurus, by A.E. Taylor, London 1911.
— Epicurus and his philosophy, by N. W. de Witt. Minneapolis 1954.
— Epicure, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, par André Cresson, Paris 1958.
— Epicurea, von H. Usener, Leipzig 1887.
— Stoics and sceptics, by E. Bevan, Oxford 1913.
— Die Geschichte des griechischen Skepticismus, von A. Goedeckmeyer, Leipzig 1905.
— Les Sceptiques Grecs, par V. Brochard, Paris 1923.
— The Roman Mind : studies in the history of thought from Cicero to Marcus Aurelius, by Martin Lowther Clark, London 1956.

النَّصْرانيّة وَالمذهَبُ الإسْكنْدَرانيّ

كان القرنُ الثاني قبلَ الميلاد عصراً مضطرباً في تاريخ الرومان : كان ممتلئاً بالنزاع الداخلي بين أنصار الحكم الجمهوري السائد وبين أنصار الحكم الفردي الذي كان يجد طريقه الى نفوس الرومانيين شيئاً فشيئاً . ولقد قضى الرومان قرناً من الثورات والفتن والاغتيالات قبل أن يستطيع أكتافيان أغسطوس (٤٣ ق . م – ١٤ م) أن يجمع السلطة في يديه وأن يمحُوَ كلّ أثر للجمهورية الرومانية ثم يقضيَ على مجلس الشيوخ الذي كان يُضفي على الحكم الروماني صبغةً من الشورى .

وكذلك اشتدّ النزاع منذ مطلع القرنِ الثاني قبل الميلاد بين التقاليد الرومانية وبين الفلسفة اليونانية الوافدة من أثينة إلى رومية .

كان الرومان قليلي الميل الى التفكير النظري ، وكان الذي يجمع بينهم تقاليدُ من الحياة العملية من الدين والبِرّ والوطنية . أما الدين فكان أغلب على عواطفهم منه على عقولهم ، وكانت فائدتُه عندهم في التراصّ الاجتماعي والسياسي الذي كان يجمعهم . وأما البِرّ ، وهو الطاعة للقبيل ، فكان أساس الأسرة حتى جاء في أقوالهم المأثورة : طاعة الابوين أساس الفضائل . وكذلك كان للوطنية أثرها البالغ فيهم ، فإن الوطن كان الابَ الجامع للرومانيين .

كان أبلغُ المذاهب الفلسفية اثراً في حياة الرومانيين المذهبَ الأفيغوري والمذهب الرواقي ، وكان المذهبُ الافيغوريّ أسبقَ في الانتشار لأن اتّجاه هذا المذهب نحو طلب اللذّة ونحو المسالمة ساعد الرومانيين على شيء من الاطمئنان النفسي في عصر كثير الاضطراب ؛ كما خفّف عنهم شيئاً من وطأة الدين

ومن رهبة الموت . ولكن ذلك جعل التقاليد الرومانية تضعف كثيراً .

ويحسُنُ أن نشيرَ إلى أن المذهب الافيغوريّ قد اكتسب في البيئة الرومانية طابعاً أكثر مادّيّة ، فكان تعلّق الرومانيين بظاهر دعوته الى اللذّة أكثر من ادراكهم لحقيقة ما رَمى إليه ذلك المذهبُ من الاختيار العاقل بعد الموازنة بين السلوك الانساني وبين ما يُعْقِبُ ذلك السلوكَ ، في كل مرة ، من مقدار اللذّة أو مقدار الألم (راجع ١٢٣ - ١٢٤) .

ومنذ نحو ١٥٠ ق. م. بدأ المذهب الرواقي بالشيوع بين الرومانيين وبالغلبة . ومع أن هذا المذهب أقلّ صلةً بالواقع الانساني ، فقد كان أوثق صلةً بالتقاليد الرومانية لأنه أكثر تمسّكاً بالمبادىء وأقل احتفالاً بالميول العارضة . ومَعَ شيوع المذهب الرواقي قَوِيَتِ النزعةُ الدينية ، وخصوصاً في عصر أغسطوس ، ثم امتزجت بحياة الرومانيين السياسية .

في هذه الاثناء كان الرومان قد اضافوا إلى امبراطوريتهم ، ومنذ أيـــام يوليوس قيصر (١٠١ — ٤٤ ق . م .) ، معظم آسية الصغرى وسورية . وقبل أن يُتوفى أغسطوس كانت مصر كلّها وقسم من فلسطين قـــد أضيفا الى الامبر طورية ، فكان من الطبيعي أن تنتقل ثقافة الرومانيين الى سكّان الامبرطورية وأن ينتقل جانب من ثقافة الامبرطورية الى حياة الرومانيين .

وبعد أغسطوس جاء طيباريوس الاول (١٤ — ٣٧ م) ، وكان حاكماً قديراً حازماً مع كثير من القسوة وسوء الظن بالرعية . أهمل طيباريوس مجلس الشيوخ الذي كان قد أصبح اسماً لغير مسمّى ، واحتقر النبلاء المرائين الذين كانوا يغدقون عليه ألفاظ المديح في حضرته ثم يدبّرون عليه المؤامرات . وكذلك احتقر جمهور العامّة ، ولكنّه أراد أن يدفع عن نفسه شرّهم وشر النبلاء من ورائهم فأسرف في انفاق الأموال على الملاهي ليَشْغَلَهم بها ، بينما كان يقتّر في الانفاق على مصالح الدولة . ولما عظم كرهُ أهلِ روميةَ له وألحّتْ عليه الخيبة والمصائب في حياته الخاصة هجر رومية وابتنى عدداً من القصور في جزيرة كابري وعاش فيها عيشة ملك شرقي مُترَفٍ الى أن

وافاه أجله في عام ٣٧ م .

وفي أيام أكتافيان أغسطوس ولد عيسى بن مريم [1] في بلدة بيتِ لحمٍ من أرض فِلَسْطين . ولما بلغ عيسى من العمر ثلاثين سنة أو نحوها جعل يعظ قومَه العبرانيين باللغة الآرامية التي كانت قد نشأت من العبرانية والبابلية في أثناء السبي البابلي [2] ، ويدعوهم الى الزهد والمحبة وطاعة ملوك الرومان ويحضّهم على هجر النظام الاجتماعي الذي كانوا يعيشون فيه والذي أصبح لا يأتلف مَعَ متطلّبات العصر . وسَخِطَ عليه قومِه وشكَوْه الى بيلاطيس البُنطي حاكم بلاد فلسطين من قِبَلِ الامبرطور طيباريوس . ويبدو أن بيلاطيس أراد أن يتألّف وجوه القوم فحكم على عيسى بالقتل .

عيسى بن مريم في الاسلام والنصرانية

عيسى بن مريم في الاسلام كلمةُ الله ألقاها الى مريم فجاءت به من غير أن يمسَّها رجل ، وكان ذلك إيذاناً من الله بأن عيسى سيكون نبيّاً رسولا . ولما بلغ عيسى أشُدَّه بعثه الله رسولاً الى بني اسرائيل وأنزل عليه الانجيل . ولكن بني اسرائيل انقسموا في شأنه قسمين : قسماً أفرط في اتباعه فعبده وأمّه من دون الله ، وقسماً غيظ بدعوته وأراد أن يقتُلَه أو يصلُبَه . ولكن الله نجّا رسوله ورفعه اليه ولم يمكّن منه أعداءه . غير أن النصارى فيما بعد بدّلوا الانجيل [3] الذي أوحِيَ به الى عيسى ، ثم فُقد هذا الانجيل مرة واحدة .

---

(١) تواضع المؤرخون على أن يجعلوا مولد عيسى بدءاً التقويم الغربي ؛ والواقع أن عيسى ولد في العام الرابع من هذا التقويم .

(٢) راجع ، لوق ، ص ٤٣ .

(١) في العقيدة الاسلامية أن موسى وعيسى نبيان مثل محمد صلى الله عليهم ، وأن التوراة التي نزلت على موسى والإنجيل الذي نزل على عيسى قد رفعا ، أي ضاعا ونسيا . أما التوراة والإنجيل اللذان هما بأيدي الناس فانهما مبدلان (أي من وضع البشر بعد زمن موسى وبعد زمن عيسى عليهما السلام) . والنصارى أنفسهم لا يقولون إن الإنجيل كان وحياً من الله لعيسى ، ولكنهم يقولون إن نفراً كثيرين من حواريي عيسى (تلاميذه الملازمين له) كتبوا حياة عيسى (بوحي من عيسى المسيح) . ثم اختير من هذه الأناجيل أربعة هي المعتمدة عند النصارى اليوم ، —

أما رأي النصرانية فأحبّ أن آخذَه من كتاب «أصول الفلسفة العربية» للاب يوحنّا قمير [1]. وأنا أنقل هذا الكلام تقريراً لرأي صاحبه، قال الأب يوحنّا قمير (ص ١٧):

«وُلِدَ يَسوعُ في بيت لحم وعاش حداثَتَه وشبابه في شبه خَلْوة، في الناصرة، ثم خرج فجأة [2] الى الناس يتجوّل في الجليل واليهودية [3] يدعو الناس الى التوبة ويعلّمهم طريق الخلاص. وظلّ ينذر ويبشّر نحو ثلاثَ سِنِينَ حتى أحْفظ [4] عليه بني قومه فصلبوه على خشبة. وكان أثناء [5] ذلك يعيش ككل الناس: يأكل ويشرب، يمشي في الأسواق، ويعلّم الناس.

«على أن يسوع لم يُولَدْ ككلّ الناس، فقد ولد من عذراءَ وبشّر به مَلاك. ثم هو قد أتى المعجزات: أسمعَ الصُمّ وأنطق البُكْم، أقام الموتى، وقام هو نفسه من الموت. وهو الى ذلك يتّخذ صِفاتِ الله: هو ربّ داوود، وله سلطان أن يغفر الخطايا».

ويصف الأب قمير «الله» على مذهب النصارى فيقول (ص١٥ - ١٦):

«الله واحد، خالق السماوات والارض من لا شيء، عالم، قادر، عـادل، تامّ.

«هذا الآله الواحد هو آب، وابن، وروح قدس... الآب في الابن، والابن في الآب، وكلّ ما هو للآب هو للابن، ومن رأى الابن فقد رأى الآب .... »

= وهي «مجموعة أعمال المسيح وأقواله وصلت إلينا بأربع روايات وضعها متّى ويوحنا - وهما من الرسل (أي من الرسل الذين أرسلهم عيسى المسيح التبشير بالنصرانية) - ولوقا ومرقص - وهما من تلاميذ المسيح. (راجع المنجد تحت كلمة «إنجيل» في قسم الأدب والعلوم).

(١) المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٨ م.

(٢) يبدو أن المسيح كان في هذه الفترة في الهند، راجع:
Jesus in Heaven on Earth, by Nazir Ahmad, Lahore 1952, p. 387.

(٣) شمالي فلسطين وجنوبيها.

(٤) أغضب.

(٥) اقرأ: قبل ذلك

ثم يتابع الاب قمير كلامه فيقول (ص ١٦) :

« هذا التعليم ، حين أراد المسيحيون التعبير عنه تعبيراً فلسفياً ، أثار مُشكلةً في غاية الدقة : كيف (يمكن) التوفيق بين الايمان بآله واحد وبين القول بأنه آب وابن وروح قدس ؟ كيف يكون واحداً وثلاثة ؟

ويرى الأب قمير في ذلك مشكلةً تقتضي حلاً ، فيقول (ص ١٦–١٧) :

« ولحل هذه المشكلة استوحى المسيحيون ما جاء في الانجيل فميّزوا في الله بين الطبيعة والأقنوم ، قالوا : إن في الله طبيعة واحدة ، وفيه ثلاثة اقانيم – آب ، وابن ، وروح قدس – يَمْلِكُ كلٌّ واحد منها نفسَ الطبيعة ، فتتعدّد هكذا الاقانيم ، ولا يتعدّد الله ...

« والمسيحيون بعدُ يُقرّون بأن عقيدة الثالوث تتعلّق بطبيعة الله نفسها ، وبما يكتنف هذه الطبيعة من أسرار يفوق ادراكُها عقولَنا ... »

المذهب الاسكندراني

من أجل تعليل هذه المشكلة اتّسع القول في المذهب الاسكندراني .

هذا المذهب يعرف باسم **Neo-Platonismus** اي « ما بعد الافلاطونية » ، ويُسمّيه الكتّابُ العرب المعاصرون لنا « الفلسفةَ الافلاطونية الجديدة » او « الفلسفة الافلاطونية الحديثة » .

والواقع ان هذا المذهب مزيج ملفّق شُوهت فيه فلسفة فيثاغوراس وأفلاطون وأرسطو ثم أضيف اليه شيء من الفلسفة الهندية . وسنسمّيه نحن المذهب الاسكندراني نِسبةً الى مدينة الاسكندرية بمصر كما سمّاه العرب ، وان كان هذا المذهب قد ساد قبل ذلك في غير الاسكندرية ايضاً .

ومما يُؤسف له ان الفلسفة اليونانية قد وصلت الى العرب في صدر نهضتهم الفكرية من طريق الاسكندرانيين الذين لم يكونوا اوفياءَ للحقيقة الفلسفية ، إمّا لِقصور مداركهم عن استيعابها ، وإمّا تعصباً منهم على الآراء التي لم توافق مذاهبهم الخاصة .

اليهود قبل النصارى : فيلون (٢٥ ق.م — ٥٠ ب.م) :

تنبه اليهود الى ان المذاهب الفلسفية التي انتشرت في العالم القديم قد زعزعت أُسُسَ الرواياتِ الدينية في صدر المفكرين والعامة على السواء. من أجل ذلك حاولوا امرين :

(أ) اقامةَ أدلّة فلسفية على صحة الدين عموماً.

(ب) تأويلَ الرواياتِ الدينية على شكل لا يخالف الفلسفة ، ولو ادّى ذلك الى تشويه الآراء الفلسفية عند الموازنة بينها وبين الروايات الدينية.

نشأ في اليهود الاسكندرانيين نفرٌ اتّجهوا هـذا الاتجاه في التلفيق ثم جاء فيلون الاسكندري فنظم آراء المتفلسفين من قومه ، ولكنه لم يستطع ان يخلّص تلك الآراء من شوائب التلفيق ولا ان يضمّها في نظام واحد او ان يستر ما فيها من التناقض والضعف.

(١) كان سبيل فيلون وقومهِ التوفيقَ بين الحكمة الهلاّنية على الأخص وبين الاديان الشرقية عموماً. وقد استعان باحتجاجه لصحة التوراة بالآراء الرواقية والافلاطونية المتأخرة وبالحِكَم المرويّة عن سليمان بن داوود.

(٢) ويدور اكثرُ تفلسف فيلون خاصة حول شرح التوراة شرحاً رمزياً ، فحوّاءُ مثلاً كنايةٌ عن « الحِسّ » ، والحيّة كناية عن « اللّذة ».

(٣) الله ، والكلمة ، والعالم. ان « الله » هو الفكرة الاساسية في تفلسف فيلون : لقد نفى عنه جميع الصفات التي وصفته بها التوراة. نحن نعلم ان الله موجود ولكن لا نعلم حقيقته ، إذ أنه « الوجود المطلق » الذي لا حدّ له ولا صفاتِ له. وخلق الله العالم لا لأنه محتاج الى خلقه ، ثم هو يعتني به من غير تعب ولا جُهد. والله كمالٌ كلّه بريء من المادة غير متصل بالعالم (لأن العالم مادة) ؛ واللهُ يشمَل العالم ويملأه.

ولكن بما ان الله لا يمكن ان يتصل بالعالم فقد خلق اولاً الكلمة Logos ، ووصفها فيلون بانها الابن الاول لله ، اما العالم فهو الابن الثاني لله (تعالى الله).

وهناك أرواح كثيرة تملأ الهواء ما بيننا وبين القمر ، فالملائكة خلقهم

الله من رضاه والشياطينُ خلقهم من غضبه . وبما ان الانسان لا يستطيع ان يتصل بالله مباشرة ، فقَد جعل الله الكلمة والملائكة ... شُفعاءَ للبشر في توسلهم اليه .

أمونيوس سكّاس (١٧٥ — ٢٤٢ م)

المذهب الاسكندراني على الحصر أسّسه أمّونيوس سكّاس ، أي الحمّال ، لأنه كان في أول أمره حمّالاً . ولقد كان أبواه حملاه على النصرانية ، ولكنّه عاد بعد قليل الى عقيدته الهلاّنية القومية (الوثنية) . أما آراء أمّونيوس فعرّفناها من تلاميذه وأشهرهم أفلوطين .

أفلوطين (٢٠٣ — ٢٦٩ م)

افلوطين من مدينة لوقن او لوقوبوليس (اسيوط) بمصر ، تعلم على حكماء الاسكندرية ، وتطوّف كثيراً في البلاد ومات في ايطالية .

لأفلوطين أربعٌ وخمسون مقالةً تبحث في الاخلاق والطبيعة والنفس والعقل والواحد الخ . وقد رتّب هذه المقالاتِ تلميذُه فرفوريوس الصوري وجعلها ستّة أقسام في كلّ قسم تسع مقالات ، فعُرفت من أجل ذلك بالتاسوعات .

وتتلخّص آراء أفلوطين في ما يلي :

١ — الله . فهم افلوطين « الخير » على أنه « الواحد ، المطلق ، العلة الاولى » : انه مصدر الاشياء كلّها ولكنه يخالفها كلّها ، فليس هو عقلاً ولا نفساً ، ولا متحركاً ولا ساكناً ، وليس في زمان ولا مكان ، ولكنه « كائن مطلق » بسيط لا يدركه الوصف لانه فوق الادراك . و « الواحد » كامل في نفسه لا يحتاج الى شيء ، بينما كل شيء يحتاج اليه .

وبما ان « الواحد » (الله) بسيط فهو منزّه عن جميع الصفات ، وعن ان يكون متصلاً بالمادة ، ومنزّه أيضاً عن التنوع في ذاته .

٢ — الفيض والعالم . وقف افلوطين امام مشكلة ، هي « خلق العالم » .

رأى ان القول بقِدَم العالم على ما قال ارسطو يقود الى الكفر، وان القول بخلق العالم حسب ما وردت به الروايات الدينية مناقض للفلسفة، فاراد ان يلفّق مذهباً لا يثير رجال الدين ولا يخالف الفلسفة في الظاهر فتبنّى رأي أفلاطون في الفيض[1] بعد أن خرج به من نطاق الفلسفة الى نطاق الدين.

قال: ان الوجودَ الاول هو الله. إن الله يتأمل ذاته فيَعقِل بذلك نفسَه (يعلم انه موجود).

حينئذ يَفيض (او يَصْدُر) عنه كائنٌ واحدٌ هو «العقل» الاول. هذا العقل هو صورة الله ولكنه ليس اللهَ نفسَه. ويعودُ هذا العقل الأول فيتأمل ذاته فيصدر عنه كائن آخر هو «النفس الكلية» التي تملأ العالم. وتَرجع النفس الكلية بالتأمل في العقل الاول فيفيض منها كوائنُ متعددةٌ هي نفوس الكواكب.. ثم يستمرّ الفيض. فيصدر عن كل كائن كائناتٌ أُخَرُ اقلّ شبها بالعقل الاول المطلق (البريء من المادة) واكثرُ صِلةً بالمحسوسات، حتى تفيض الهيولى، وهي ادنى دركات الفيض لأنها مادة مطلقة فوضى لا صورة لها البتّة.

وهكذا نلاحظ ان الفيض انما هو «تسوية» بين الروايات الدينية في خلق العالم وبين الرأي الفلسفي، ورأي ارسطو على الاخص.

٣ — النفس. النفس الكلية (التي صدرت عن العقل الاول الصادر عن الله مباشرة) تملأ العالم وتبعث فيه نشاطَه. وتظهر النفس الكلية في كل كائن حيّ. أما نسبة النفس الكلية الى النفوس الجزئية (نفوسِ البشر والنبات والحيوان..) فقد ضرب عليها افلوطين الامثالَ. فقال مثلاً: ان النفس الكلية كالخاتم المنقوش؛ اما النفوس الجزئية فهي «بَصَمات» هذا الخاتم في الكائنات المادية. ثم جاء افلوطين بتشبيه آخر فقال: ان النفس الكلية كنورِ الشمس المُشرق على غُرَفٍ متعددة، ففي كل غرفة جزءٌ من نور الشمس نفسه، ولكنه ليس نور الشمس كلّه.

---

(١) راجع، فوق، ص ١٠٠ — ١٠١.

اما اتصال النفوس الجزئية باجسامها فيرجع عند افلوطين الى « هبوط النفس » من الملأ الاعلى الى الاجسام التي في الارض . فاذا اتصلتِ النفس بجسدٍ انساني خضعت لشرورٍ وعيوبٍ كثيرة (تأتيها من قِبَلِ اتصالها بالمادّة) . والنفس تحاول دائماً ان تَرْجِعَ الى مصدرها الاول ، فاذا سلكتْ في جسدها سُلوكاً كاملاً رَجَعَت الى مَقامها الاول في الملأ الاعلى ، وإلاّ تقلبتْ من جديد في أجسامِ بشر آخرين او اجسامِ حيوانات او اجسامٍ سماوية حتى تتطهر تماماً وتصبح خليقة بالرجوع الى عالمها الاول .

٤ — التصوف . يرى افلوطين أن النفس الجزئية تستطيع ان تَرْجِعَ في اثناء الحياة لَحَظات معدودةً الى النفس الكلية فتبلُغَ السعادةَ في اثناء حياتها هي . ولكن ذلك يحتاج الى رياضة خاصة . ثم ان هذا الاتصال لا يطولُ ولا يتكرر كثيراً . وقد ذكروا ان أفلوطين بلَغ هذه المرتبةَ من الاتصال اربعَ مراتٍ في حياته كلها .

٥ — الإشراق والمعرفة . لنَنْظُرْ إلى التصوف من ناحية ثانية: إن اتصال الانسان (او النفس الانسانية) بالنفس الكلية لَحَظات معدودةً معناه ايضاً ، في رأي المتصوفة ، تخلّصُ النفس لحظات معدودة من أَسْر الجسد ومن شوائب المادة . في هذه الحال يكون إدراك النفس الانسانية لحقائقِ الكائنات أصفى وأتم . فالمعرفة في هذه الحال اذن لا تُستَمَدّ من طريقِ الحواسّ او من طريق التفكير المقصود ، بل تكون مُباشرةً من النفس الكلية الى النفس الجزئية رأساً وفي حال من الذهول (فِقدانِ الحِسّ بالعالم المادي) . هذا هو الاشراق؛ إنه وُرودُ المعرفة على النفس مباشرة من الملأ الاعلى من غير ان تتطلبها النفس . وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة الصحيحة .

آل أفلوطين والشروح الاسكندرانية

جاء بعد افلوطين تلاميذُ له ثم انصارٌ لمذهبه كثارٌ . واهميةُ هؤلاء كبيرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ذلك لأن هؤلاء هم الذين فسّروا كتب الفلاسفة

المتقدمين ، اي شرحوها وعلّقوا عليها . ولا يَنْقُصُ من تلك الاهمية أنّ هؤلاء شوّهوا هذه الكتب التي فسّروها ، لأن هذا التشويه قد اثر أيضاً في الفلسفة الاسلامية ووقف حاجزاً دون تقدمها زمناً غير قصير .

ولم يكتف الاسكندرانيون عموماً بتشويه الفلسفة ، بل نحلوا الفلاسفة الاقدمين كتباً برُمّتها . ومن اشهر ما يُشار اليه هنا كتاب « اوثولوجيا » (الالهيات) فانهم نسبوه الى ارسطو ، مع أنه في الحقيقة تلفيق للآراء الاسكندرانية ، ومن آراء افلوطين نفسه في الله والفيض والنفس على الاخص .

من تلاميذ أفلوطين ملخوسُ الصوري (٢٣٢ — ٣٠٤ م) المعروف بلقب فرفوريوس (الديباج الاحمر) ، وهو من أهل صورِ الشام . وقد لَقِيَ أفلوطينَ في رومية (٢٦٢ م) فأخذ عنه ثم أصبح أشهر تلاميذه .

دافع فرفوريوس عن الدين القومي وانتقد التوراة وقال ان بعض اقسامها مكتوب في زمن متأخّر ، كما انتقد تأليه المسيح . وقيمة فرفوريوس لاترْجع الى صِحة آرائه الفلسفية ، بل الى كثْرة شروحه على كتب أفلاطون وأرسطو خاصّة . وقد كان اهتمامه الاول بالمنطق ، فان له كتاب أيساغوجي (المُدْخِل الى علم المنطق) ، وهو كتاب مشهور جداً . ثم ان فرفوريوس قد افتتح بشروحه على كتب أفلاطون وأرسطو وثأوفرسطس وأفلوطين دور الشروح الاسكندرانية في تاريخ الفلسفة .

ومن أتباع أفلوطين وتلاميذ فرفوريوسَ أيامبليخوسُ أو يامبليخوس الذي هو من مدينة عَنْجر في البقاع (سورية) والمُتَوَفّى عام ٣٣٠ م .

كان يامبليخوس مؤسّسَ الفرع السوري من المذهب الاسكندراني ، الذي هو مزيج من الآراء المنسوبة الى فيثاغوراس والى أفلاطون .

حاول ايامبليخوس ان يبني من الآراء الاسكندرانية نظاماً وان يُدخل فيه ما كان عند الاقدمين في الغرب والشرق من الآلهة والارواح الخيّرة او الشريرة . حتى الخوارقُ والمعجزات قَبِلَها على انها جزءٌ من نظامه ، وهكذا نراه قد اشتغل اكثر ما اشتغل بالماورائيات . والملاحظ عنده انه جعل « واحداً

ثانياً » مع « الواحد » . هذا « الواحد الآخر » الذي افترضه ايامبليخوس ليس الخير –كما افترض افلوطين – ولكنه « واحد » لا صفةَ خاصةً له، ولذلك هو عنده اسمى من « الواحد » الذي هو الخير . وكذلك جعل ايامبليخوس الوجود عالمين : عالماً عاقلاً ، وعالماً معقولاً صادراً عن العالم العاقل . ثم إنّه جعل كل مظهر من مظاهر الوجود مقسوماً بضعة اقسام ؛ وكان يلقي علـى تفلسفه صبغة صوفية .

ومن المشّائين أتباع أرسطو الاسكندرُ الافروديسي ؛ كان أعظم الناس دفاعاً عن أرسطو حتى سُمّيَ أرسطو الثاني . وقد فسّر كتب أرسطو تفسيراً جيداً حتى سُمّي المفسّر (الشارح) ، وهو أول من استعمل كلمة « لوغيقا » بمعنى « المنطق » . غير أنـه لم يستطع أن يتخلّص من شوائب المذهب الاسكندراني ، فان له مقالةً فيما استخرجه من كتاب أرسطوطاليس الذي يدعى بالرومية ثيولوجيا ومعناه الكلام في توحيد الله تعالى[1] .

وتولّى الاسكندر الافروديسي تعليمَ الفلسفة في اثينة، بين ١٩٨ و ٢١١ م، في ايام الامبراطور سبتيموس سفيروس .

وللاسكندر الافروديسي من الكتب الاصيلة كتاب النفس وفيه ينكر خلود النفس ، ثم كتاب الحتمية والارادة .

ومن المشّائين أتباع أرسطو والمتأخرين في الزمن ثامسطيوس الرومي (ت نحو ٣٩٠ م) ، كان من أهل قسطنطينية ، وقد بَقيَ على دينه القومي ولم يعتنق النصرانية . ولعل هذا الذي دعا يوليانس المرتد امبرطور القسطنطينية (٣٦١ – ٣٦٣ م) إلى اتخاذه كاتباً .

ومع أن ثامسطيوس قد اشتهر بتفاسيره لعدد من كتب أرسطو أو اختصارها ، فانه لم يكن ذا اتجاه أرسطوطاليسي خالص ، بل غلب عليه شيء من آراء أفلاطون ؛ وكان يحاول التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

---

(١) طبقات الأطباء ١ : ٧٠ – ٧١ ؛ القفطي ٥٥ .

للتوسّع والمطالعة

- الاناجيل
- الانجيل في القرآن ، تأليف يوسف درّة حدّاد ، بيروت ١٩٥٦ م .
- مقالات ليحيى بن عديّ ، باريس ١٩٢٠ م .
- كتاب الخلاصة اللاهوتيّة للقديس توما الاكويني (ترجمة الخوري بولس عوّاد) ، بيروت (المطبعة الادبية) ٥ أجزاء ، ١٨٨٧ — ١٩٠٨ م .
- الخلاصة الشهيّة في أخصّ العقائد والتعاليم الارثوذكسيّة ، تأليف البلاطون مطران موسكو (معرّب ببعض التصرّف بقلم الخوري يوحنّا حزبون) ، بعبدا — لبنان (المطبعة العثمانية) ١٨٩٧ م
- الرسالة البرهانية في تبرير الديانة النصرانية، تأليف المطران مكسيموس مظلوم ، بيروت (مطبعة الآباء اليسوعيّين) ١٩١٢ م .
- الأدلّة البهيّة في تبرير دعوى النصرانية ، تأليف حنّا خبّاز ، بيروت (المطبعة الاميركانيّة) ١٩١١ م .
- أصول الفلسفة العربية ، تأليف الاب يوحنّا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٨ م .
- فجر المسيحيّة ، تأليف جرجس المارديني ، بيروت (الرابطة الكهنوتية) ١٩٦٣ م .
- تاريخ الكنيسة المسيحية القديمة والحديثة ، تأليف يوحنّا لورنس موسهيم ، (ترجمة مخايل عرمان) ، بيروت (المطبعة الاميركانية) ١٨٧٥ م .
- العقود الدريّة في أقوال أيمّة النصرانية ، جمعه أحد اللبنانيّين ١٩١١ م .
- قطف الازهار في اللمّة والاسرار ، تأليف عمانوئيل شمّاع ، الشوير — لبنان (مطبعة دير القديس يوحنّا الصايغ) ١٨٩٧ م .

ـ محاضرات في النصرانية ، تأليف محمّد أبي زهرة: القاهرة ١٩٤٩ م.
ـ مباحث المجتهدين في الخلاف بين النصارى والمسلمين ، تأليف نقولا يعقوب غبريل ، بيروت (المطبعة الاميركانية) ١٩٢٥ م.
ـ المسيح في الهند ، تأليف أ . ستانلي جونس (مترجم عن الانكليزية) بيروت (المطبعة الاميركانية) ١٩٢٨ م.
ـ ديوان البدع ، تأليف المطران جرمانوس فرحات .

- The essence of Christianity, by A. L. Feuerbach (tr. by Marian Evans), London 1893.
- The Fundamentals of Christianity, by Ch. F. Kent, Philadolphia 1925.
- L'esprit de la philosophie médiévale, par E.H. Gilson, 2ème éd., Paris 1948.
- The spirit of mediaeval philosophy, by Etienne Gilson, (tr. by A.H.C. Downes, New York 1936.
- Histoire des origines du christianisme, par Ernest Renan, Paris 1863-81.
- The social origins of Christianity, by Shirley J. Case, Chicago 1923.
- Religionesgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt; hellenistische-römische Geistesströmungen und Kulte mit Beachtung des Eigenlebens der Provinzen, von Karl Prümm, Rom (Päpstliches Bibelinstitut) 1954.
- Christian Origins and Judaism, by Wm. D. Davies, London 1962.
- Primitive Christianity and its non-Jewish sources, by Christian Carl Clement (Tr. by Robert G. Nisbet), Edinbourg 1912.
- Ancient Judaism and the New Testament, by C.F. Grant, Edinbourg 1960.
- Paul and Rabbinic Judaism, some rabbinic elements in Pauline theology, by Wm. D. Davies, London 1955.
- La préhistoire du Christianisme, par Ch. Autran, Paris 1941.
- Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne..., par Régis Jolivet, Paris 1955.
- History of Christian thought, by A. C. MacGiffert, New York 1932.

The religious quests of the Greco-Roman World, a study in the historical background of early Christianity, by Angus Samuel, New York 1929.
- The mystery-religions and Christianity, by Angus Samuel, New York 1925.
- The pagan background of early Christianity, by Wm. R. Halliday, Liverpool (The University of Liverpool) 1925.
- Mithras Mysterien und Christentum, von Alfred Schütze, Stuttgart 1960.
- Jew and Greek: tutors unto Christ, the Jewish and the hellenistic background of the New Testament, by George H. C. MacGregor, Edinbourg 1959.
- Christianity as taught by Christ, by Henry S. Bradley, New York 1905.
- The religion of Jesus, by Leroy Waterman, New York 1952.
- Vie de Jésus, par Ernest Renan, Paris 1963.
- Jesus, a New Biography, by S. J. Case, Chicago 1927.
- The death of Jesus, by Joel Carmichael, first published by Victor Gollancz, London 1963.
- Early history of the Church, by L. Duchesne (Eng. Tr.), New York 1909-1912.
- Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries, by A. Harnack (Eng. Tr.), London 1908.
- أيساغوجي لفرفوريوس الصوري ، نقل أبي عثمان الدمشقي ، مع حياة فرفوريوس وفلسفته (نشره أحمد فؤاد الأهواني) ، القاهرة (دار إحياء الكتب العربية) ١٩٥٢ .
- أفلوطين عند العرب : نصوص حقّقها وقدّم لها عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٥ م .
- Plotinus, the six Enneads (trans. by S. MacKenna and B.S. Page), Enc. Br. Inc. 1952.
- Plotin, Enneades (Textes établis et traduits par Emile Bréhier, Paris 1956.
- The philosophy of Plotinus, by W.R. Inge, 3rd. ed. London 1928.
- La philosophie de Plotin, par Emile Bréhier, 2ème éd. Boivin, 1938.

— Plotinus Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum, von C. Schmidt, Leipzig 1901.
— The neo-platonists, by Th. Whittaker, Cambridge 1916.
— The Neo-Platonism, by Th. Whittaker, Hildesheim 1961.
— Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, par Emile Bréhier, Paris 1925.
— The platonism of Philo Judaeus, by Th. H. Billigs, Chicago 1919.
— Philo ; foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam, by H.A. Wolfson, Cambridge (Mass.) 1947.
— The Christian Platonists of Alexandria, by C. Bigg, Oxford 1913 ; new ed. 1947.
— From Platonism to Neoplatonism, by P. Merlan, 2ed. ed. 1960.
— Plotinus Entwicklung und sein System, von F. Heinemann, Leipzig 1921.

العِرفانيّون

العرفانيّون ، في الاصل ، نفرٌ استحوذ القلقُ عليهم في بيئة كانوا فيها قِلّةً ثم ساورَهُمُ الشكّ في حياتِهِمُ الفكرية بالاضافة الى النظم العقلية التي كانت سائدةً في زمانهم فغَلَبَ عليهم التديّنُ ورفضوا سُلطةَ العقلِ ثم زَعَموا أن إدراكهم للأمور مستمدٌ من مَعْرفةٍ يتَلَقّوْنها من العالَم الآلهي بطريق باطنيةٍ (صوفية سرّيّة) خَصّوا بها دونَ سائرِ الناس . وقد نشأ بعدَ كلّ فردٍ من هؤلاء أتباعٌ يذهبون بمذهبه فنشأت الفرق العِرفانية المختلفة . هذه الفِرقُ كانت نتاجَ العصر الهِلاّنيّ [1] .

هؤلاء النفرُ المختلفو الاتّجاهاتِ كانوا موجودين قبلَ ظهور النصرانية ثم زادَ عددُهم وبروزُهم بعد ظهورِها ، وكانوا يُعْرَفون باسماء مختلفة . فمنهم عند ابن النديم (الفهرست ٣١٨ — ٣٤٥) الحَرّانيّة [2] الكَلدانيّون المعروفون بالصابة أو الصابئة ، ومنهم الثنوية الكلدانيون ، ومنهم المَنانية أو المانوية أتباع ماني ، ومنهم المَرْقيُونية والديصانية والانسية وسواها . ويبدو أن كلّ فرقة منهذه الفِرقَ كانت تنقسم فِرَقاً أخرى. ويحسن أن ندلّ على هؤلاء كلّهم باسْمِ الباطنيّين لكثْرة ما في مذاهبهم من الأسرار في الاعتقادات والرموز في العبادات (راجع الفهرست ٣٢٦ — ٣٢٧) وأن نسمّيَهُمُ الباطنيين القدماء تمييزاً لهم من الباطنية الغُلاة من الشيعة الاسماعيلية . وكذلك يمكن أن نسمّيهم أدريّين أو منداثيّين (صابئة) ، وهو اسم يرجع

---

(١) العصر الهلاني : العصر الذي تلا فتح الاسكندر المقدوني للمشرق (راجع ، فسوق ۱۰۲) .

(٢) الحرنانية نسبة الى حران بلد بجزيرة ابن عمر ، في أعلى الشام والعراق (قا ٢ : ٧ س).

اشتقاقه الى جذر آراميّ «يداع» بمعنى العلم والمعرفة[1].

ولم يكنْ يجمعُ هؤلاء في تاريخ الدين الملاّنيّ[2] اسمٌ حتى جاء القرنُ الثاني للميلاد فتَسَمَّوْا الغُنُوصيةَ أو الغنوصيّين من كلمة غنوصس Gnosis اليونانية بمعنى المعرفة. ولذلك سَمَّيْتُهم هنا العِرفانيّين.

ولكن يجب ألاّ نَفْهَمَ كلمةَ غنوصس أو عِرفان هنا بمعنى المَعْرفة الحِسيّة أو المعرفة العقلية القائمة على المَنْطِق والبحث والاستدلال، بل بمعنى أنّها نوع من الحَدْس يعتقد صاحبه أن العلم يَسْقُطُ عليه من العالم الآلهي وأنه مخصوص هو وأبناء جماعته الاقربين بهذا العلم دون سائر الناس.

*

هذه الحركة الروحية رافقت نشأةَ النصرانية ثم بلغتْ ذِروتَها في القرن الثالث للميلاد، وهي في حقيقتها مزيج من العقائد الفارسية الآرية ومن العقائد الكلدانية الساميّة معَ غَلَبة العنصر الفارسيّ فيها وبروز الطابع الوثني. ولعلّ أصحابَ هذه الحركة، على اختلاف فِرَقِهم وجماعاتهم، قد تستّروا بالنصرانية تستّراً، فان ابن النديم يقول: «المرقيونية أتباعُ مرقيون.... وهم طائفة من النصارى أقرب (الى النصرانية) من المَنانية والدِيصانية. ولمرقيون انجيل سَمّاه[3]؛ ولأتباعه عدّة كتب غير موجودة الاّ حيث يعلم الله[4]. وهم يتستّرون بالنصرانية (الفهرست ٣٣٩، الاسطر ١٠، ١٧ — ١٨). وممّا يؤكّد بُعْدَ هذه الحركة عن النصرانية الكَنَسِيّة أن آباء الكنيسة (رجال الدين الأوّلين في النصرانية) قد قاوموها وردّوا على

---

(١) مجلة المشرق (بيروت) السنة الرابعة (١٩٠١ م)، العدد ١٢ (١٩٠١/٦/١٥)، الصفحة ٥٥٤.

(٢) المقصود بالدين الملاني اتباع مذاهب جمعت مبادئها جمعاً عرفياً تحكمياً من الأديان السائدة ومن النظريات الفلسفية والأخلاقية المشهورة، وكان يعمها الأخذ من النصرانية والثنوية مع ميل ظاهر الى العقائد الباطنية.

(٣) له اسم ولكن المؤلف (صاحب الفهرست) نسي ذلك الاسم.

(٤) في مكان مجهول لا نعلمه نحن.

أهلها وفنّدوا أقوالهم ثم عدّوا أتباعها في الهراطقة (في الخارجين على الايمان المسيحيّ الجامع).

على أن النصرانية عادت فأخذت كثيراً من العناصر العِرفانية ، حتى أن الدارسين الذين يُريدون ألاّ يكون بين النصرانية وبين العِرفانية (الغنوصية) صلة لا يستطيعون أن ينكروا أن عدداً من أقوال المسيح نفسه والمروية عندهم في الاناجيل يمكن أن يَجْرِيَ تأويلُها تأويلاً رمزياً يقرّب النصرانية من العرفانية[1]. ولا شك في أن العناصر العِرفانية أكثر ظهوراً في أقوال بولس وفي أقوال غيره من رجال الكنيسة الأوّلين[2]. وهنا يجب أن نذكر أن هؤلاء المُنْكرين للصلة بين العرفانية والنصرانية يعتمدون الأناجيلَ الاربعة التي اقتصرت الكنيسة عليها ولا يُدْخلون في نطاق بحثهم «عَشَرات الاناجيلِ التي رَفَضَتْها الكنيسةُ ، مَعَ أن الاناجيل المرفوضة يمكن أن تَضُمَّ من الحقائقِ التاريخية والفِكرية أضعاف ما تتضمّنه الاناجيل المقبولة ، من الناحية الواقعية على الاقلّ.

كان للعِرفانية أثر بالغ في النَصرانية فلقد طَبَعَتْها بالطابع الهــلاّنيّ الاوروبّي وجعلت فيها نِظاماً معقّداً لم يكن في طبيعتها الاولى يوم نشأت في البيئة الآسيوية السامية.

غاية العرفانية وخصائصها

غاية العرفانية الخلاص الفردي من عالم ذي شرورٍ وقيود إلى عالم فيه سعادة وحرّية ، ثم سعادة النفس بعد الموت.

أما الخصائص التي تعمّ الفرق العرفانية كلّها على تفاوت بينها في البروز وعلى اختلاف في التعليل والتأويل فهي التي تلي:

(أ) الثنوية الشرقية — قال العِرفانيون ، مع الفرس القدماء: إنّ الوجود

---

(1) Cf. Grant 35-36.

(2) فقهاء النصارى الذي كانوا في القرون الأولى لانتشار النصرانية.

راجع الى أصلين : الخيرِ والشر . هنالك في رأي هؤلاء عالمان: عالمُ الخير في مقابل عالم الشر ، أو عالم النور في مقابل عالم الظلمة ، أو العالم الآلهي في مقابل عالم المادّة . على أن الفرق العرفانية يفترق بعضها من بعض عند التفصيل في نشأة العالمين المتقابلين وسبق بعضهما على بعض وفي خصائصهما .

(ب) تجسّد الآله — وجميع الفرق العرفانية تؤمن بآله مُخَلِّص يَهبِطُ من السماء ليسيرَ على الطريق الذي سار فيه البشر ثم يموتُ وينهضُ من الموت . وهبوط هذا الآله إنّما هو لتخليص البشر من شرور الحياة . ولقد كانت شخصيّات الآلهة الهابطة خيالية خرافية . والمسيح هو أول شخصية تاريخيّة نَسَبَ اليه أتباعه هذه الخاصّة .

(ج) الطقوس والأسرار — وفي الفرق العرفانية عدد عظيم من الطقوس الشكلية (أعمال العبادة) في الملابس والمطاعم والسلوك . ويلحق بهذه الطقوس أسرار دينية ورموز دالّة على معانٍ مطويّة عن غير العرفانيّين وعن السمّاعين[1] من أولاد العرفانيّين أنفسهم . انّ معظم هذه الطقوس والاسرار قد انتقل الى النصرانية وثبت فيها .

(د) الاجتباء أو القبول في الدعوة — الفرق العرفانية كانت فرقاً تدين بالباطنية (بكتمان أمور العقيدة) . من أجل ذلك لم يكن يُباح بأمور العقيدة إلاّ للمُجتبَين (الذين قبلتهم رؤساءُ الفرقة وصرّحوا لهم بالاسرار بمقاديرَ مختلفة باختلاف سنّ هؤلاء المقبولين وباختلاف قدرتهم على فهم وجوه العقيدة) . أما غير هؤلاء فكان اسمهم السمّاعين ، أي المنتسبين الى الفرقة والمكتفين بسماع ما فيها من أمور الدين الظاهرة من غير أطّلاع الى أسرار العقيدة .

(هـ) الاعتقاد بالعدد «سبعة» وأنه يمثّل آخر الفيوضات[2] أو القوى

(١) في مذهب التوحيد (عند الدروز) يسمي المجتبون «العقال» ، ويسمى السامعون «الجهال» .

(٢) راجع ، فوق ، ص ١٣٤ .

السبعة عندهم متمثّلةً بالكواكب السبعة (عُطارد والزُهَرة والمِريخ والمشتري وزُحَل والشمس والقمر) ، وهذه هي التي تدبّر العالم (تؤثّر فيه وتصنع فيه الحياة والحركة والموت وسوى ذلك) . وقد أشار المعرّي الى ذلك لمّا قال في حكاية قول هؤلاء والردّ عليه :

يقولون : «صُنْعٌ من كواكبَ سبعةٍ » ؛ وما هو إلاّ من زعيم الكواكبِ[1].

(و) الأمومة — واعتقد هؤلاء بأمومة مقدّسة للآلهة هي أصل الوجود والعالم . ويتبع الأمومة مدرك الأنوثة المتمثّل في «عذارى النور» اللواتي يَهْبِطْنَ (إلى الارض ليُثِرْنَ الشهوةَ والكِفاح بين الملائكة (أو الآلهة الثانويين) الذين يدبّرون الارض (يتولَّوْنَ أعمالها : من حياة وحركة ونموّ وموت الخ) .

(ز) الانسان الاول — وللعرفانيّين اعتقاد وثني خرافيّ في خلق العالم ووجود الانسان الأوّل (آدم الترابي أبو أجساد البشر وحوّاء الجميلة) . والانسان الاول مخلوق كامل قديم جدّاً . أما آدم الذي تذكره الروايات الدينية فهو الصورة الاخيرة المكرّرة لذلك الانسان الأوّل .

وفي المذاهب العرفانية عناصرُ وخصائصُ مختلفةٌ كالصوت الذي يحدث في خارج الانسان مرّة وفي داخل الانسان مرّة أخرى (أي صوتِ الله ، لأن الانسان يجب أن يبحث عن الله في داخله لا في خارجه) ، وكالاعتقاد بأن النفس على هذه الارض في «غُربة» عن مقرّها الأول في الملأ الاعلى ، وأن هذه النفس تتوق دائماً الى الرجوع الى مكانها الاصلي . والعرفانيّون يسوقون آراءهم وأقوالهم في ألفاظ مجازيّة وأسلوب رمزيّ .

وخلاصة القول في العرفانيّين أو الغنوصيّين أنهم طبقة من المفكّرين هالهم ما كان في زمنهم من الاضطراب السياسي والمنازعات الدينية والاجتماعية ، ثم التبس عليهم وجه الحق وجُبنوا عن الفصل في الامور فرَضُوا بالأحوال

---

(١) زعيم الكواكب ، أي الله .

السائدة ثم لفقوا مذاهبَ دينيةً واجتماعية وفلسفية جمعوا مقوماتها من العقائد المصرية والكنعانية والهلانية ومن الديانات اليهودية والثنوية والنصرانية ومن المذاهب الفيثاغورية والرواقية والاسكندرانية.

نفر من العرفانيين

أول العرفانيّين بعد ظهور النصرانية سمعان السامري الساحر. ويحسن أن نذكرَ أن السامريَّ هذا لم يكن نصرانياً، وإن كان آباء الكنيسة يعدّونه أول المنشقّين ورأس الهراطقة (الخارجين على الايمان المسيحيّ الجامع).

كان سمعان هذا من السامرة، والسامرة أرض ظلّت مدّة طويلة ميداناً للمقاومة اليهودية في وجه النصرانية. دعا سمعان الى نَفسه فزعم أنه الله (أو ابن الله، أو الروح الآلهية) وأنذر الناس بأنهم هالكون (سيهلكون) لِما هم عليه من الشرّ والجور. ثم قال لهم: «ولكني أريد أنْ أخلّصكم. وسترَوْنني عمّا قريب راجعاً (اليكم ومزوّداً) بقوّة من السماء. فطوبى للذين يعبدونني الآن! غير أني سألقي على الآخرين جميعاً ناراً دائمة الاشتعال، سواءٌ منهم أولئك الذين يسكنون في المدائن وأولئك الذين يسكنون في القرى. وان الذين لا يُدركون (الآن) ما أُعِدّ لهم من العِقاب لن ينفعَهمُ الندمُ والحزنُ (يومئذ). وأنا سأحفظ الذين (سمعوني) وآمنوا بي خالدين الى الابد.

ومن أتباع المانويّة أغسطينوس الذي عُرِف فيما بعد باسم القديس أغسطينوس، ولد عام ٣٥٤ م في بلدة تاغاست (قرب الحدود الشرقية للجزائر اليوم) من أب وثني وأمّ نَصرانية متحمّسة تُدعى مونيكا. وقد وضعته أمّه في مدرسة تابعة للكنيسة الكاثوليكية فعرَفَ من المدرسة ومن أمّه شيئاً عن النصرانية.

انتقل أغسطينوس، عام ٣٧٠ م، الى قَرطاجة (شَمال مدينة تونسَ اليوم) حيث درس البلاغة وعاش عَشْرَ سنَواتٍ معَ امرأة استولدَها صبياً سمّاه أديوداتوس.

وفي عام ٣٨٣ م ذهب أغسطينوس الى رومية حيث تخلّى عن المانويّة. وبعد قليل انتقل الى ميلانو وصَحِبَ فيها القدّيس أمبروسيوس الذي كان أسقفاً عليها (٣٧٤ – ٣٩٧ م).

وفي عام ٣٨٨ م، أراد أغسطينوس أن يعودَ الى افريقية ولكنّ أمّه تُوفّيت قبل أن يغادر شاطىءَ ايطالية، ثمّ إنه وصل إلى افريقية في العام نفسه مع ابنه الذي توفي في العام التالي. وعاش أغسطينوس بعد ذلك مترهّباً مدّة من الزمن ثم سيمَ أسقفاً على إيبّو (قرب بونة، عنّابة) عند الحدود الجزائرية التونسية اليوم).

وفي أيارمن عام ٤٢٩ جازتْ قبائلُ الفَنْدال البحرَ من إسبانية إلى افريقية (المقاطعة الخاضعة لسلطة الرومان في شماليّ افريقية) فاستَوْلَوْا على عدد من مدنها وحاصروا عدداً آخر منها إيبّو. ولقد حرّض أغسطينوس مواطنيه على المقاومة وإطالة الحصار ما أمكن؛ ولا غرو فان أغسطينوس كان كاثوليكياً كالرومان بينما الفَنْدال كانوا أريوسيّين [1]. وفي أثناء الحصار، عام ٤٣٠ م، توفي أغسطينوس.

كان للقدّيس أغسطينوس كتب كثيرة أشهرها وأكبرها قيمة «مدينة الله» و «الاعترافات».

ألّف أغسطينوس كتابه «مدينة الله» بين ٤١٣ و ٤٢٦ م. وذكر فيه موقفه من الفلسفة اليونانية ثم عرض للنزاع بين النصرانية والوثنية في نطاق التمثيل بين مدينة المادّة (المدينة الارضية، الدولة، كما هي مألوفة في الارض) وبين مدينة الله (المثلى السعيدة).

في هذا الكتاب يردّ أغسطينوس على الوثنيّين الذين قالوا: لقد هاجم البرابرةُ روميةَ وخرّبوها وحكموها لأن أهلَها اعتنقوا النصرانية وهي دين غريب لم يستطع إلهه أن يدافعَ عنها؛ فقال أغسطينوس إن رومية تعرّضت

---

(١) راجع، فوق، ص ١٥٢.

يوم كانت لا تزال وثنية لكوارث كثيرة ، فلماذا لم يدافعْ آلهتُها الوثنيّون يومذاك عنها .

وأما كتاب « الاعترافات » (٣٩٨ م) فقد بسط فيه أغسطينوس عدداً من جوانبِ حياته ثم تكلّم فيه على صِلة الانسان بالله (يَقْصِدُ أغسطينوس صلته هو بالله) وعلى اعتناقه النصرانية .

نعرف من هذا الكتاب أن أغسطينوس مَرِضَ مرضاً شديداً فكَثُرَت الشكوك في نفسه حتى قاده ذلك الى أن يتخيّل الله كائناً مادّياً ، كما ظنّ أن الرجوع الى المانوية يمكن أن يَذْهَبَ بشكوكه . إن المانوية تقول بأصلين : تقول بإلهٍ للخير واله للشر ، والشرّ يأتي الى الارض حينما يكون آله الشر مسيطراً على خصمه إلهِ الخير ، والعكس بالعكس . والاّ فكيف يستطيع أغسطينوس أن يؤمن بأن الله الواحد — وهو اله المحبّة والخير — يخلق الشر ؟

وحلّ أغسطينوس هذه المشكلة — في رأيه — بأن قال إن الله لا يَفْعَلُ الاّ خيراً ، وكلّ الخير منه . ومن خير الله أن الله جعل الانسان مخيَّراً في أعماله ثم ألهمه عمل الخيرات . ولكنّ الانسان غيرُ معصوم في أحكامه (لأنّه انسان) ، من أجل ذلك لا يستطيع الانسان أن يختارَ دائماً أسمى الخَيْرات . وهكذا نجد أعمال الانسان على درجات مختلفة من الخير . فما كان منها خيراً أعظم سمّيناه خيراً ، وما كان منها خيراً أدنى سمّيناه شرّاً . فليس معنى الشرّ إذن أن يختار الانسانُ (وأن يَعْمَلَ) عملاً هو شرّ ذاتيّ في نفسه ، ولكنّ الشرّ أن يختار الانسان خيراً قليلاً جَهْلاً منه بالخير الكثير الذي يراه ولا يستطيع تمييزَه من الخير القليل !

وأفضل المعرفة عند أغسطينوس أن يعرف الانسان اللهَ وأن يعرف نفسَه هو . أما الله فهو مصدر الحقيقة المطلقة ، والحقيقة التي لا تتبدّل . والله هو الوَحْدة الكاملة الشاملة للوجود كلّه ، هو الوَحْدة المطلقة والوجود الأمثل والخير الاسمى والجمال الاسنى والحكمة البالغة والسعادة القصوى والعدل الأتمّ . وجميع المخلوقات تتوق الى الله ثم تقترب منه في سبع مقامات بالترقّي

في القوة النباتية فالقوّة البهيمية فالقوّة الناطقة (العاقلة ، الانسانية) ثم في الفضيلة وتزكية النفس فالاستسلام لله فالثبات في الخير فالتمتّع برؤية الله . ورؤية الله هذه لا تكون في الدنيا بل في الآخرة . ومع أننا في هذه الدنيا في قلق روحيّ ، ولن تستقرّ قلوبنا حتى نستقرّ نحن في الله ، فان الانسان لا يصل الى الله .

والموت موتان : موت البدن إذا فارقته النفسُ ؛ وموت النفس حينما يتخلّى الله عنها (وليس من الضروري أن تكونَ قد فارقتِ البدن) . وموت النفس أعظم الموتين ولكنّه لا يصيب إلا الاشرار .

والانسان عند أغسطينوس عالَم صغير .

ويزعمُ أغسطينوسُ أن أفلاطون عرَفَ من التوراة أن الله لا يتبدّل ولا يتغير ، ثم افترض أن يكون أحدٌ ما قد فسّر لأفلاطون عدد التوراة ٣ : ١٤ من سِفر الخروج من اللسان العبراني الى اللسان الاغريقي . ويزعم أيضاً أن أفلاطون قد عرف التثليث أو أنّه قال : لا يمنع مانع من أن يكون قد عرفه !

ومن أشهر العرفانيين وأوثقهم صلة بموضوعنا مرقيون (ت ١٦٠ م) القائل بأن الاب (الإله الاكبر) أرسل عيسى ليَعِظَ اليهودَ . ففي عام ٢٩ م ظهر عيسى بين الناس فجأة انساناً فتيّاً فبشّر بإلهِ المحبّة بينما كان اليهود يقولون إن الله هو إله القسوة والانتقام . وقال مرقيون ان النفس تَخلُدُ والجسد يبلى .

وذكر الشهرستاني (٢ : ٨٩) أن مرقيون رأى أن النور والظلمة متضادّان لا يمتزجان فأثبت معهما أصلاً ثالثاً سمّاه المُعدّل ، هو دون النور في الرتبة وفوق الظلمة ، وبوساطته يجتمع النور بالظلمة لظهور هذا العالم . غير إن المعدّل طاب له البقاء في هذا العالم مطمئناً الى اللذّات الحسّة ، فبعث النورُ الى العالم الممتزج روحاً مسيحية ، وهو روح الله وابنه ، تحنّناً على المعدّل السليم الواقع في شبكة الظلام الرجيم حتى يخلّصه من حبائل الشيطان .

ومن هؤلاء ابن ديصان (نحو ١٥٤ — ٢٢٢ م) ، وكان منجماً سُريانياً

زعم أن العالم يبقى ستة آلاف عام . ومن رأيه أن النور يفعل الخير قصداً واختياراً وأن الظلام يفعل الشر طبعاً واضطراراً. والنور حيّ عالم قادر حسّاس درّاك ، ومنه تكون الحياة والحركة ؛ ثم ان سمعه وبصره وسائر حواسّه شيء واحد ، فسمعه هو بصره ، وبصره هو حواسّه . وانما قيل سميع بصير لاختلاف التركيب لا لأنهما في نفسهما شيئان مختلفان (الشهرستاني ٢ : ٨٨) .

ومن هؤلاء ايضاً ماني الزنديق (٢١٦ - ٢٧٦ م) ، وهو فارسي النسب سُرياني اللغة ، زعم أنه الفارقليط (النبي الذي بَشّر به المسيحُ) . وقد أعلن ماني دعوته في طيسفون (المدائن) يوم تتويج سابور الاول ابن أزدشير فيها (٢٠ - ٣ - ٢٤٢ م) . ومات ماني قتلاً ، قتله بهرام بن هرمز في مدينة جندَيسابور بتحريض من الكهنة المجوس .

مزج ماني المجوسية بالنصرانية وأخذ من مرقيون وابن ديْصان وتقبل المذاهب الفلسفية والدينية فعدّ هرمس وزرادشت وأفلاطون وبوذا وعيسى في الانبياء ، ولكن لم يعدّ فيهم موسى . وقال ماني ان العالم مصنوع مركّب من أصلين قديمين (النور والظلمة) ، وإنهما لم يزالا ولن يزالا . وهما سميعان بصيران متباينان في الجوهر متقابلان في الحيّز (المكان) . وقد فرض ماني على اتباعه العُشْرة في الأموال . وكذلك أمرهم بترك عبادة الاوثان والكذب والقتل والسَرِقة والزنا والبخل والسحر ، ثم نهاهم عن أن يُؤْذِيَ احدُهم ذا روح .

ومن أتباع ماني والزائدين في التطرّف عليه مزدكُ بن بامداد الذي ولد في نيسابور ودعا الى الخُرّميّة (الفرح واللذة) .

رأى مزدك أن العصر مضطربٌ واستبداد النبلاء بالعامة شديدٌ وأن الناس في نزاع لا ينتهي وأن الدول في قتال لا ينقطع ، فكانت دعوته تدور على النهي عن المخالفة والمباغضة والقتل . ثم رأى مزدك أن الخلاف والقتال يقعان في الأكثر بسبب الاموال والنساء ، فأحلّ النساء وأباح الاموال . وتقبّل

قباذ الاولُ دعوةَ مزدك فخاف الكهنة والنبلاء على سلطتهم فخلعوا قباذ ، عام ٤٩٧ م ، ونصبوا مكانه اخاه جماسب . غير أن قباذ استطاع أن ينجوَ من سجنه وأن يعود الى العرش في العام نفسه . ثم إنَّ قباذ قتل مزدك فيما بعد ، عام ٥٢٨ م .

للتوسّع والمطالعة

كتاب الفهرست لابن النديم (فلوغل) ص ٣١٨ — ٣٤٥ .
كتاب الملل والنحل للشهرستاني

- Enc. Br., 11th. ed., XII 152-159.
- Enc. R. & Eth., VI 231-241.
- The Gnostic Religion, by Hans Jonas, 2ed. ed. Boston 1963.
- Gnosticism and Early Christianity, by R.M. Grant, New York 1959.
- Gnosis als Weltreligion, von Gilles Quispel, Zurich 1951.
- Gnostiques et Gnosticisme, par É. de Faye, 2ème. éd., Paris 1925.

انتقال الفلسفة من الغرب إلى الشرق

انتقلت الفلسفة من الغرب الى الشرق بعاملين اساسيين :

(أ) — لما بُنِيَتِ الاسكندرية بُنيت مدينة ترفٍ وثقافةٍ فازدهرت ، فانتقل اليها الناسُ وازدحمت بالعلماء والمفكرين .

(ب) — لما اتخذ قسطنطين الاول (٢٧٤ — ٣٠٦ م) النصرانيةَ ديناً رسمياً لليونان بدأ اضطهادُ المفكرين . ثم جاء يوستنيانوس الاول واضع الشرائع والقوانين المشهور فأغلق مدارس الفلسفة في أثينة (سنة ٥٢٩ م) مرة واحدة

وهكذا كانت الفلسفة منذ بناء الاسكندرية تسير مُشرّقةً حتى أغلقت مدارسها في اليونان فانتقلت الى الشرق جملةً .

١ — الاسكندر بمصر

نشأ في الاسكندرية مذاهب فلسفية كثيرة : الفيثاغورية المتأخرة والافلاطونية المُهَوّدة ، والافلاطونية المتأخرة المعروفة بالمذهب الاسكندراني على الحصر . كل هذه المذاهب وسواها ، مما نشأ في الاسكندرية ، غلب عليها الاصطباغ بالدين ووضْعُ العقائد الدينية الشرقية في تعابيرَ من الفلسفة اليونانية قدر الامكان .

واشتهرت الاسكندرية باكثرِ فنون الفلسفة ، فالاسكندرانيون (القفطي ٧١) هم الذين رتبوا بالاسكندرية دار العلم ومجالس الدرس الطبي . فمن الاطباء الاسكندرانيين المشهورين انقلاوّس واصطفن وجاسيوس ومارينوس وفوليس ماغنس .

وكذلك اشتهرت الاسكندرية بالرياضيات والفلك ، فإنّ اقطيمن وميطن

اجتمعا في الاسكندرية واشتركا في رصد النجوم . وحسبك ان تعرف من الفلكيين الاسكندريين بطلّيموسَ القلوذي (بطولوميوس كلوذيوس) صاحبَ المجسطي اشهرِ كتب الفلك في العصور الاولى ، ثم اقليدس صاحب كتاب الهندسة المشهور . ثم هنالك ابولونيوس النجار ، وهو رياضي قديم من اهل الاسكندرية قبل اقليدس ، وله كتاب المخروطات . وهنالك ايضاً رياضيون آخرون كانت نشأتهم وشهرتهم في الاسكندرية .

٢ – انطاكية بالشام

اشتهر في انطاكية مذهب لاهوتي (فقهي مسيحي) ، كان من اشهر رجاله ديودوروس اسقف طرسوس (ت ٣٩٤ م) ، ثم تلميذه يوحنا المشهور بفم الذهب أسقف القسطنطينية (ت ٤٠٧ م) .

وكان للانطاكيين فضل على الفلسفة اليونانية ، فان اول ناقل لكتب الفلسفة اليونانية من السُريان نعرفه باسمه كان بروبوس Probos وهو قسيس وطبيب عاش في انطاكية في النصف الاول من القرن الخامس للميلاد ؛ وكان عمله الاول مقصوراً على شرح كتب ارسطو المنطقية وكتاب أيساغوجي لفرفوريوس.

وظل التعليم الفلسفي في الاسكندرية حتى جاء عُمَرُ بنُ عبد العزيز (ت ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) فنقله الى انطاكية .

تنازع المذاهب المسيحية

منذ مطلع القرن الاول للميلاد بدا النزاع حول المسيح نفسه : أإله هو أم انسان ؟ وهل هو الذي صُلب أم كان غيرُه المصلوبَ . ثم ما مَقامُ مريم : أهي والدة المسيح الذي هو الله ، تعالى الله ، أم والدة عيسى الذي هو الانسان ؟

قال بعض النصارى إن المسيح كان إنساناً بسيطاً كسائر الناس. وقال غيرهم إنه ولد من لا شيء ، كما قال آخرون إنه ولد من يوسف النجار . وقال آخرون إن كلمة الله حلّت في المسيح كما تحلّ عادة في كل انسان .

وأنكر ساويرس ، سنة ١٧٤ م ، صحة التوراة ؛ وأنكر قيام المسيح من

بين الموتى لأنه لم يمت . ثم قال أيضاً إن الانجيل قد تغيّر وتبدّل .

وفي أواخر القرن الثاني للميلاد بدأ القول بالتثليث وبأن الاقانيم الثلاثة واحد بالعدد .

المذاهب المسيحية قبل الاسلام

لما جاء الاسلام كان في المشرق أربعةُ مذاهبَ نصرانيةٌ سائدةٌ مشهورة :

من اصحاب هذه المذاهب آريوس الاسكندري (نحو ٢٥٦ — ٣٣٦ م) الذي أعلن ، عام ٣١٠ م ، أن المسيح ليس إلهاً ولكنّه مخلوق من لا شيء ، وهو كسائر الناس . وقد انتشر رأي آريوس حتى عمّ ولم تسلم منه الا رومية .

ومنهم نسطور (نحو ٣٨٠ — ٤٣٠ م) الذي ولد في مرعش شماليّ سورية ثم اصبح بطريركياً على القسطنطينية (٤٢٨ م) . أعلن نسطور أن في المسيح شخصين : إلهاً وانساناً ، وأن مريم هي والدة الانسان لا والدة الاله ، لأن الله لا يمكن أن يولد من انسان . ولذلك حرّمَهُ مجمعُ أفسوس المسكوني (٤٣١ م) .

ومن أتباع نسطور أفتيشيوسُ أوطاخي ، وكان يقول إن المسيح أقنوم واحد فيه طبيعة واحدة ، ولكن ليست مثل طبيعة الناس . وإن المسيح تألّم وصُلب ومات وقبر .

ومنهم يعقوب البزدعي (ت ٥٧٨ م) الملقّب بزلزل لأنه زلزل الايمانَ الكاثوليكي في بلدان آسية . وقد كان مدارُ اعتقاده على أن جسد المسيح غير قابل للآلام ، وأن ما ذاقه من الآلام في الصلب كان خيالياً لا حقيقةً لــه .

ومن هؤلاء أيضاً سرجيوس بَحيرا المُتوفّى نحو عام ٦١٨ م ، قبل الهجرة بأربع سنوات . وكان بحيرا هذا راهباً نسطورياً في نجران التي هي قرب دمشق ، وكان يقول إن المسيح لم يصلب ولم يمت بل شُبّه به .

ثم لما تولىّ هرَقلُ عرشَ القسطنطينية ، عام ٦١٠ م (١٢ قبل الهجرة) ،

وجد أن هذه المذاهب المُتنازعة كادت تُودي بالامبراطورية فظنّ أن باستطاعته ان يجمعَ هذه المذاهبَ المتنافرةَ ويردّها كلّها مذهباً واحداً اذا هو أرضى اصحابها بأخذه شيئاً من كل مذهب . ولكنّ عمل هرقل زاد الطينَ بِلّة ، فقد تمسك اصحاب كل مذهب بمذهبهم ، ثم نشأ مذهب جديد هو المذهب المَلَكيّ ، أي المذهبُ الرسميّ للامبراطور والدولة : مذهبُ الروم الكاثوليك .

٣ ــ الرها ونصيبين وغيرهما

كان للسُّريان النساطرة في ما بين النهرين (العراق) نحو خمسين مدرسة تعلّم اللاهوت والثقافة اليونانية باللغة السريانية . فلما جاء ملك الروم زينون ، سنة ٤٧٤ م ، أغلقها كلّها اذ اتّهَمَ أهلَها بتطرّفهم في آرائهم . فانتهز الفرس الساسانيون ، وهم أعداء للروم ، هذه الفرصة واستمالوا اليهم نساطرة الرها ، لأسباب سياسية بحت ، وأعادوا لهم فتح مدرسة نصيبين . وكان هؤلاء النساطرة السريان يهتمّون بتعليم اللاهوت في الدرجة الاولى وبتعليم شيء من الطب والمنطق ومن فلسفة أرسطو . وقد نقلوا أيضاً عدداً من كتب فيثاغوراس وأفلاطون وأرسطو .

وكذلك كان لليعاقبة مدارسهم في رأس عين وقِنّسرين على الفرات ، وقد اشتغلوا بالنقل أيضاً .

٤ ــ حرّان

كان أهل مدينة حرّان القريبة من الرها من السريان الصابئة الذين يعبدون النجوم ، وكان اهتمامهم بالرياضيات والفلك والطب مما أخذوه خاصة عن أسلافهم الكلدانيين .

٥ ــ جنديسابور

جُنْدَيْسابور مدينة في خوزستان (الاهواز ــ جَنوبيّ غربي فارس) بناها سابور الاول واسكن فيها اسرى من اليونانيين . ثم جاء يوستنيانوس

ملك الروم. فاضطهد الفلاسفة الذين تمسّكوا بالمذهب الاسكندرانيّ واخرجهم من امبراطوريته فذهبوا إلى فارس ، فاستقبلهم كِسرى أنوشِروانُ وبنى لهم مارِسْتاناً (مدرسة طبية) ليستفيدَ منهم وليُغيظَ بهم عدوَّه يوستنيانوس.

وقد بلغت جنديسابور في الطب شهرة عظيمة وأمّها الاساتذةُ من كل صَوْب ، ولكنهم كانوا يعلّمون العلم اليوناني خاصة باللغة السُريانية ؛ واحياناً بالفهلوية ، اي الفارسية القديمة . واستمرت مدرسة جنديسابور (او مارستانها على الأصح) مزدهرةً الى ايام العباسيين .

ثقافة العرب في الجاهلية

شبهُ جزيرة العرب واسعة جداً، والحياة فيها على نحوين: بَداوة وحَضارة. ثم إن العرب انفسَهم ينقسمون في حياتِهِمُ العصبيةِ فرقَين عظيمين: عَرَبَ الجنوب أو اليمن وعربَ الشَّمال أو مُضَر. ولا ريب في أن عرب الجنوب كانوا أوسعَ حضارةً من الناحية الماديّة على الاقل، ونحن اليوم نَعْرِفُ من تاريخِهِمُ السياسي والاجتماعي أكثرَ مما نعرف من تاريخ عرب الشمال في اتّساع نطاق الحياة وفي امتداد الزمن، فان النقوش الجَنوبية (اليمنية) التي أزاح المستكشفون عنها التراب قد مكّنتنا على قِلّتها من أن نعرف جوانبَ كثيرةً من وجوه الحياة اليمنية. غير أنّ ملوك حِمْيَرَ لم تكن معتنية بأرصاد الكواكب ولا باختبار حركاتها ولا بإيثار شيء من علوم الفلسفة (صاعد ٤٢).

أما عرب الشمال فلم يتركوا لنا شيئاً مكتوباً في بَدْوِهم ولا حَضَرِهم. واذا كان ثمّتَ شيء من ذلك فهو جُمَلٌ يسيرة لا تفيدنا في استجلاء حقيقة أمرهم. ثم انه لم يَبْلُغْنا عن أحدٍ من ملوك العرب الشّماليين في الجاهلية أنه اعتنى بشيء من علوم الفلك والفلسفة (راجع صاعد ٤٢).

ومصادر معرفتنا بالجاهلية ثلاثة:

أ ـ القرآن الكريم في الدرجة الاولى.

ب ـ الشعر الجاهلي.

جـ ـ مصادر الادب والتاريخ مما ألّفه العرب في العصر العباسي خاصة، أو مما أُلّف في أزمنة أكثرَ تأخراً وكان مبنياً على مصادرَ لم تصل إلينا.

أديان العرب

البَدْوُ من عرب الشَّمال اكثر عدداً من الحضر وأعظم أثراً في تاريخ العرب السياسي واللغوي والأدبي ، وهم أهل فِطرة سليمة . والدين في الجاهلية كان أيضاً دينَ فطرة : إيماناً بالله وعملاً للخير من غير نظام معيَّن للعبادة ، مَعَ شيء من خوف الله والثقة به ، قال أُفنون التغلَبيّ وهو شاعر جاهلي قديم :

لعَمْرُكَ ما يدري امروٌ كيف يتّقي اذا هو لم يَجْعَلْ له اللهَ واقيا !

ويبدو أن إيمان الجاهليّينَ بالله كان وطيداً ، قال عَبيدُ بنُ الابرص في معلقته :

من يسألِ الناسَ يَحرِمُوه ، وسائلُ الله لا يخيبُ .

والاستشهاد على مقام الله في نفوس الجاهليين وعلى أسمائه وصفاته وأفعاله مما يطولُ ، ويكفينا من ذلك كلّه قول لَبيدٍ في معلقته :

فاقنعْ بما قسم المليكُ ، فانّمــا قسمَ الخلائق بيننا علاّمُها .

من أجل ذلك لا ترانا نستغرب وجودَ نفرٍ في الجاهلية كانوا يُعرفون بالحُنَفاء . كان هؤلاء نفراً من الورِعين الذين سَلكوا مَسلكاً دينياً عاقلاً ومسلكاً أخلاقياً حَميداً ودَعَوْا مَنْ حولَهم الى هَجْر الأوثان وترك مساوىء الجاهلية من الخمر والمَيْسِر والثأر ووأد الأولاد .

وتسرّب الى العرب أشياءُ من الأديان الغريبة ، وكان أبرزَها عندهم — على قلّة أثرِها كلّها في حياتِهم الاجتماعية — الوثنيةُ . تَغلّبَ عمرو بن لُحَيّ على جُرْهُمٍ ونفاهم عن بلادِ مكّة وتولّى حِجابةَ البيتِ (الكعبة) بعدَهم . ثم إنه مَرِضَ فذهب الى البلقاء من ارض الشام واستحم في حَمّة (نبع دافىء) هنالك فبَرَأَ . وقد وجد اهل البلقاء يَعْبُدون الأصنام فسألهم عنها فقالوا : نستسقي بها المطرَ وننتصر بها على العدوّ . فحمل عمروٌ اصناماً وجاء بها الى مكة ونصبها حول الكعبة .

وعبد العربُ الاصنامَ والأوثان بعد ذلك ، ولكن لا على انها الله بل

على انها «شُفعاءُ إلى الله»، فقد حكى عنهم القرآنُ الكريمُ: في سورة الزُمَرِ (٣٩ : ٣): «والذين اتّخذوا من دونهِ أولياءَ؛ ما نعبُدهم إلاّ ليُقرِّبونا الى الله زُلفى». ولقد حجّ العربُ الى هذه الاصنام وذبحوا لهـا الذبائح واقسموا أيْمانهم بين يَدَيْها وتَسَمَّوْا بأسمائها نحو عبد العُزّى، عبد يَغُوثَ، عبد وَدّ، عبد مَنَاةَ، وتَيْم مناة، عبد اللات، وتيم اللات، وزيد اللات. وكان العرب يعتقدون أن هذه الاصنامَ أدنى مرتبة من الله حتْماً، قال اوسُ بن حَجَر:

وباللاتِ والعُزّى ومن دان دينَها وبالله؛ إن اللهَ منهن اكبرُ!

على أن وثنية العرب كانت سطحية جِدّاً لم تظهر كثيراً في اشعارِهم ولا جاءت بها رواياتهم ولا خَلَقَتْ لهم نظماً عقلية او اجتماعية؛ أضِفْ الى ذلك قِلّةَ مبالاتهم بها أحياناً كالذي كان يصنع صَنَماً من تمرٍ ثم إذا جاع أكله. ويدلك على مثل هذا قولُ رجلٍ من كِنانةَ في صنمٍ لهُمُ اسْمُهُ «سَعْد»:

أتَيْنا إلى سعدٍ ليجمعَ بينَنا فشتّتنا سعدٌ، فلا نحن من سعد.
وهل سعدُ إلاّ صخرةٌ بتنوفةٍ من الأرض لا يُدعى لغَيّ ولا رُشْد.

وابلغ من هذا في قلة المبالاة قول غاوي بن عبد العُزّى وقد رأى ثعلبينِ اثنين (او ثُعلباناً واحدا) يبولان على صنم فقال:

أربٌ يبول الثعلبان برأسه! لقد ذلّ من بالتْ عليه الثعالب.

أما الجامع الروحيّ الذي كان يجمع بين أفراد الأسرة ويجمع أيضاً بين أفراد القبيلة فكان البرّ. ولقد قام البرّ للجاهلي في البَدْوِ والحَضَر مقامَ الدين والرابطة الاجتماعية والاخلاق الشخصية معاً، يدلّنا على ذلك قول النابغة في حديث الرجل والحية:

فلمّا وَقاها اللهُ ضربةَ فأسهِ، وللبرِّ عينٌ لا تغمّضُ ناظرهْ!

أو قولُ عمرو بن كُلثومٍ في قِتال أقاربه بني بكر: «نَجِذّ رؤوسَهم من غير برّ».

وقد جاء مدرك البرّ واضحاً في قول طَرَفَةَ بن العبد يتألّم من سوء

معاملة عمّه له ثم لا يستطيع أن يأخذَ بحقّه من عمّه كَرْهاً ، فقال :

فلو كان مَوْلايَ امرأً هو غـيرُه لَفَرّج كربي أو لأنظرني غدي .
ولكنّ مـولايَ امرؤٌ هو خانقي على الشكر والتسآل أو أنا مُفْتد .
وظُلم ذوي القُربى أشدّ مَضاضةً على النفس من وَقْع الحُسام المُهنّد.

أما أجمعُ تعريفٍ للبِرّ وأوفاه ففي سورة البقرة (٢ : ١٧٩) : « ليس البرّ أن تُوَلّوا وجوهَكم قِبَلَ المَشْرقِ والمغرب ؛ ولكنّ البرّ من آمن بالله واليومِ الآخر والملائكة والكِتابِ والنبيّين ، وآتى المالَ على حُبّــه ذوي القُربى واليَتامى والمساكينَ والسائلينَ وفي الرِقاب وأقامَ الصلاةَ وآتى الزكاة والمُوفونَ بعهدِهِم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضَرّاء وحين البأس . أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتّقون » .

وأنكر الجاهليون بَعْثَ الرُسُلِ ، وخصوصاً حينما رأوْهم بشراً مثلَهم . على أنهم ربّما قَبِلوا أن يُرْسِلَ اللهُ رسولاً من الملائكة يخالفُ البشرَ في طِراز معيشتهم ، فلقد حكى الله تعالى في القرآن الكريم اعتراضَ العرب على رسالة محمد صلىّ اللهُ عليه وسلّم فقال : في سورة الفُرقان (٢٥ : ٧ ـ ٨) · « وقالوا : ما لهذا الرسولِ يأكلُ الطعامَ ويمشي في الأسواق ! لولا أُنْزِلَ مَعَه مَلَكٌ فيكونَ معه نذيرا ؛ أو يُلْقَى إليه كَنْز ، أو تكون له جنّةٌ يأكل منها . وقال الظالمون : إن تتّبعون إلاّ رجلاً مسحورا » . ومثل ذلك قول الله في سورة الإسراء (١٧ : ٩٤) : « وما منع الناسَ أن يؤْمنوا إذ جاءهمُ الهُدى إلاّ أن قالوا : أبَعَثَ اللهُ بشراً رسولا ! » وكذلك في سورة التَغابُن (٦٤ : ٦) : « ذلك بأنهم كانت تأتيهم رُسُلُهم بالبيّناتِ ، فقالوا : أبَشَرٌ يَهْدونَنا ؟ فكفروا وتَوَلّوْا ... »

فالصلة إذَنْ بينَ السماءِ والارض لم تكن مستغرَبة عند الجاهليين ، بل كان موضعَ الاستغراب أنْ يَقومَ بها رجلٌ منهم يحيا حياتَهم ويعمل بينهم . إلا أنهم لم يستغربوها من الكُهّان الذين اعتزلوا البيئة الاجتماعية وعاشوا عِيشةً مَحوطة بالأسرار والألغاز والزُهد الظاهر ، وتكلّموا السَجْعَ المتكلّف.

كان العرب طبيعيين وجبريين

الطبيعيون ، كما يقول الغزّاليّ (المنقذ ٢٣ – ٢٤) ، هم الذين يُقِرّون بخالقٍ حكيمٍ ولكن يَرَوْنَ أن النفس تابعةٌ للبدن وأنها تنعدم بانعدامه فجحدوا الآخرة لأن المعدومَ لا يعود وأنكروا القيامة والحساب والجنّة والنار . ولقد ورد ذكر هذا الاعتقاد عند الجاهليين في القرآن الكريم في سورة الجاثية (٤٥ : ٢٣) : « وقالوا : ما هِيَ إلاّ حياتُنا الدُنيا نموت ونحيا ، وما يُهلِكُنا إلاّ الدهرُ » .

فالجاهلي كان ينظر إذن الى الحياة نظْرةً طبيعيةً مادية مَحْضاً . لقد كان يعتقد أن الحياة تقوم على تجمُّعِ الطبائع (او قل العناصر الطبيعية) وتركُّبِها . اما الموت فيقوم على تحلّل تلكَ الطبائع ، « فالطبع المُحيي » هو الذي يجمع هذه الطبائع ليَهَبَ الحياة ، و « الدهر المفني » هو الذي ينْهَكُ القوة ويسلب الحياة ؛ قال تميم بن مُقبل :

ان يَنْقُصِ « الدهرُ » مني مرّةً لبِلى   « فالدهر » ارْوَدُ بالأقوام ذو غِيَرِ .

واعتقد الجاهليون أن الموت نهاية حياة الانسان ، وأن المقصود بالحياة انما هي هذه الحياة الدنيا . قال حاتمٌ الطائي في تأكيد قيمة الحياة الدنيا وحدَها يخاطب امرأته ماوِيّةَ :

أماوِيَ ، ما يُغني الثّراء عن الفتى   اذا حَشْرجتْ يوماً وضاق بها الصدرُ[1].
أماوي ، إنْ يُصْبِحْ صَدايَ بقفرة   من الارض لا ماءٌ لديّ ولا خمر ،
تَرَيْ أن ما أنفقتُ لم يكُ ضرّني ؛   وأن يدي مما بَخِلتُ به صِفر !

وظهر الجبر عند العرب الجاهليين في اعتقادهم أن الموت حتم على كل حيّ في وقت معيّن لا متأخَّرٌ عنه ولا متقدَّم . ويكفي أن نُشير هنا الى قول عمرو بن كلثوم في معلّقته :

وإنّا سوف تُدركنا المنايا   مقدَّرةً لنا ومقدَّرينا .

---

(١) حشرجت النفس : ترددت في الصدر (عند مفارقة البدن) .

وظهر الجبر عندهم أيضاً في جميع ميادين الحياة فإن الانسان لا ينال في هذه الحياة، ولا يصيبه فيها، الا ما كان الله قد أراد له. ونقتصر هنا على المشهور من قول طَرَفَةَ بنِ العبد في المعلّقة ردّاً على من يلومه على كثرة ذهابه الى الوغى (الحرب) وعلى الانغماس في الملذّات، مخافةَ التعرّض للموت، وردّاً على الذي يلومه على أنه لم يجمعْ ثروةً ولم يبْنِ أسرة:

ألا أيّهذا اللائمي أحضُرَ الوغى ... وأنْ أشهَدَ اللذّاتِ، هل أنت مُخلدي؟
فان كنتَ لا تَستطيعُ دفعَ مَنيّتي ؛ ... فدعني أبادِرْها بما ملكت يدي!
ولو شاء ربّي كنتُ قيسَ بنَ خالد ، ... ولو شاء ربّي كنت عمروَ بن مرثَد:
فألفَيتُ ذا مالٍ كثير، وعادني ... بنونَ كرامٌ سادةٌ لمسوّد!

وهذا الموت الحتم على جميع البشر لا يفرّق، حينما يأتي، بين أحد منهم؛ قال زهير بن أبي سُلمى في معلّقته:

ومن هاب أسبابَ المنايا ينَلْنَه ، ... وإنْ يرْقَ أسبابَ السماء بسُلّمِ.
رأيتُ المنايا خبطَ عشْواءَ: من تُصِبْ ... تُمِتْه، ومن تخطىءْ يُعمّرْ فيَهرَم!

واذا مات الانسان وفارقت روحُه بدنَه، لم يبقَ للبدن قيمة ولا شعورٌ بمثل ما كان يناله في الحياة الدنيا (كالقطع والتعذيب). قال الشّنْفَرى:

فلا تقبُروني، إن قبري محرّمٌ ... عليكم؛ ولكنْ خامري، أمَّ عامرِ[1].
اذا مامضى رأسي، وفي الرأس أكثري ، ... وغُودر عند المُلتقى ثَمّ سائري ؛
هنالك لا أرجو حياةً تسُرّني ، ... سَجيسَ الليالي مُبسَلاً بالجرائر[2]!

وكان الغالبَ على جمهور الجاهليين أنهم يُنكرون البعثَ والنشور ولا يُصدّقون بالمَعاد فقال شاعرهم:

حياةٌ ثم موت ثم نشْر ، ... حديثُ خُرافةٍ ، يا أمَّ عمرو.

ولما جاء الاسلام وبشّر بالبعث قال شدّاد بن الاسود يرثي قومه من

---

(١) أم عامر: الضبع. خامري، أم عامر: خالطي، أيتها الضبع، جسمي وكلي من لحمي.

(٢) سجيس الليالي، دائماً. مبسلا بالجرائر: معاقباً على جرائره (جرائمه) بالحبس.

قتلى معركة بدر (٢ هـ = ٦٢٤ م) :

يُخبّرنا الرسول[١] بأن سنحيا ؛ وكيف حياةُ أصداءٍ وهامِ!

على ان بعض الجاهليين كانوا يؤمنون بالبعث والقيامة والحساب ، عدد الشهرستاني منهم نخبة صالحة (٣ : ٢٢٧ – ٢٣١) . وأشهر ما يستشهد به هنا على ذلك قول زهير :

فلا تكتُمُنّ اللهَ ما في صدوركم ليَخفى ؛ ومهما يُكتَمِ اللهَ يَعلَمِ :
يُؤخَّرْ فيوضَعْ في كتاب فيُدَّخَرْ ليوم الحساب او يُعجَّلْ فيُنقَمِ .

« وكان بعض العرب[٢] اذا حضره الموت يقول لوَلَدِهِ : ادفنوا معي راحلتي حتى أُحشَرَ عليها ؛ فان لم تفعلوا حشرتُ على رِجلي . قال خزيمة ابن الاشيم في الجاهلية – وحضره الموتُ – يوصي ابنه سعداً :

يا سعدُ ، إمّا أهلِكَنّ فإنني أوصيكَ – إن أخا الوَصاةِ الاقربُ –
لا تَتركَنّ أباك يَعْثُرُ راجلاً في الحشر يُصرَعُ لليدين ويُنكَبُ .
واحمِلْ أباك على بعيرٍ صالحٍ و (تَقّي الخطيّة) إنه هو اقرب .
ولعلّ لي مما تركتُ مَطيّةً في الحشر اركَبُها اذا قيل: اركبوا !

..... وكانوا يَربِطون الناقة معكوسة الرأس الى مؤخرها مما يلي ظهرها او مما يلي كَلكلها وبطنها ويأخذون وَليّة (برذعة ، سَرْجاً) فيشدّون وسطها ويقلّدون بها عنق الناقة ويتركونها كذلك حتى تموت عند القبر ...

ولعلّ الحج هو العبادة الوحيدة التي وصلت الينا تفاصيلُها من الجاهلية . الحج موسم ذو غاية مزدوجة : عبادةٌ لله ومنافعُ للناس . ويبدو أن

---

(١) أكثر المراجع تروي البيت بلفظ : يخبرنا الرسول ... ، والمعنى لا يستقيم بذلك لأن الشاعر مشرك . ولو كان الشاعر يؤمن بأن محمداً رسول الله لما رد قوله عليه السلام بالبعث والنشور . والأصوب أن يروى البيت بلفظ : يخبرنا ابن كبشة « كما يروى أحياناً » وكبشة كنية وهب بن عبد مناف جد الرسول لأمه ، وكنية زوج حليمة السعدية مرضعة الرسول . وكان المشركون يقولون النبي صلى الله عليه وسلم ابن أبي كبشة (القاموس ٢ : ٢٨٥) .

(٢) صاعد ٤٤ .

الجاهليين كانوا يَحُجّون في مواسم متعدّدة الى أماكن مختلفة ، وأن الحجّ الاكبر كان الى الكعبة في مكّة في شهر ذي الحِجّة ، آخرِ شهور السّنة القمريّة . ويبدو أيضاً أن المواسم الصغرى كانت خاصة بقبيلةٍ قبيلةٍ من عرب الجاهلية ، وان الموسم بإطلاق ، وهو الحج الاكبر ، كان للعرب كلّهم الى مكة في ذي الحجّة .

في أواخر السنة التاسعة للهجرة (ربيع ٦٣١ م) كان معظم العرب قد دخلوا في الاسلام طوعاً أو بعد حرب وقتال . ثم بَقِيَ جماعاتٌ قليلة في عنادها على الشِرْك ، فنَزَلت سورةُ التوبة أو بَراءة ، وهي السورة التاسعة من القرآن الكريم ، لإنذار المشركين يوم الحج الاكبر ، حينما يجتمع الناس كلّهم في مكة ، بأنهم اذا لم يدخلوا في الاسلام طوعاً قوتلوا حتى يُسْلموا أو يَبيدوا ؛ وإنّه لا يقبل من العرب إلّا الاسلام !

وكان من مناسك الحج الاكبر الطواف والوقوف بعَرَفَةَ والإفاضة من عرفة والأضحية والرَجْم . وهذه كانت تَتِمّ في أيام قليلة . أما موسم الحج فكان ثلاثةَ اشهر أو أربعةً ينصرف الحاجّون في اثنائها الى التشاور وعقد المحالفات والبحث عن الغرماء وإنشاد الشعر وإلقاء الخطب ، كما كان يلحق بالموسم سوق للبيع والشراء .

وفي أشهر الحجّ كان العرب لا يتقاتلون . وكانوا يسمّون تلك الاشهرَ الاشهرَ الحُرُمَ ، وهي ثلاثة أشهر متوالية : ذو القَعدة وذو الحِجة والمُحرّم ، ثم شهر مفرد هو رَجَبُ (الشهر السابع من السنة القمرية) ، وكان فيه عُمرة أو حجّ شخصي هو في الحقيقة بمثابة زيارة . على أن الأشهر الحرم كانت ذات دلالة دينية حتى تكون وازعاً فعّالاً ثم ذات غاية اجتماعية تهيّىء للجاهليين فترة سِلْم يرتاحون فيها من المعارك التي كانت متّصلة . وبعد ذلك كله يعودون الى أعمال الحياة العادية من كسب وحرب .

الخرافات الفطرية

كان عرب الجاهلية بدواً على الفطرة ، من أجل ذلك وجدت الخرافات

الى تصديقهم طريقاً ممهّداً ؛ وكان منها ما دخل في نسيج حياتهم كاعتقادهم بشؤم الغُراب حتى سمّوه غراب البَيْن (الفراق) لأنه ينذر بافتراق الشمل والبعد عن الاهل والاصحاب والاحباب قال النابغة :

زعم البوارحُ أن رحلتنا غداً ؛ وبذاك خبّرنا الغراب الاسود .

والبوارح جمع بارح وبَروح وبَريح وهو الطائر يمرّ من يمين الشخص الى يساره ، وكان ذلك دليل الشؤم عندهم . وضدّه السنيح والسانح . ونحن نرى ذلك كثيراً في الشعر الجاهلي ، وخصوصاً في مواقف الحب والهوى . غير أن هذا الاعتقاد السائد لم يمنع نفراً من الجاهليين أن يتهكّموا على من يقول به . قال عَوْف بن عَطيّة بن الخَرَع (المفضّليات ١٩٩) :

تَؤُمّ البلاد لحبّ اللقــاء ، ولا نتّقي طائــراً حيث طــارا
سنيحاً ولا جــارياً بارحاً ؛ على كل حــال نلاقي اليَسارا !

واعتقد العرب بالجن . وليس وجه الخرافة في الاعتقاد بالجن أنها كائنات نفسانية كما كان يراها اليونان ، أو كانت روحانية على ما جاء في القرآن ؛ بل وجه الخرافة في ذلك أن الجاهليين اعتقدوا أن الجن يساكنون الناس ويتزوجون في الإنس ، وأن نفراً من الجاهليين كانوا نِتاجاً بين الجن والانس .

ورأى البدو الجاهليون مدينة تَدْمُرَ بآثارها الضخمة الرائعة قائمة في قلب البادية فنسبوا بناءها الى الجن . وقد ذكر ذلك النابغة في معلقتــه فقال :

... إلاّ سُليمانَ إذْ قال الالّه لــه : قُمْ في البريّة فاحدُدْها عن الفَنَد ،
وخيّسِ الجنّ ، انّي قد أذِنْتُ لهم يَبْنون تَدْمُرَ بالصُّفّاح والعَمَد ! [1]

وكذلك كان لهم تصديق بالغيلان . والغول يطلق على الذكر والانثى ، ويسمّى أيضاً السُعلاء أو السِعلاة ، وهو حيوان غريب يَغول الانسان ، أي يُهلكه . وصفة الغول أنه يتشكل أشكالاً مختلفة يتراءى بها للانسان حتى يستدرجه . فاذا استطاع الغول أن يتألّف ذلك الانسانَ عايشه : وربما قطعه

---

(١) احددها : ردها ، امنعها . الفند : الخطأ والخطل « فساد العقل » . الصفاح : الحجارة المسطحة العمد : الأعمدة .

عن الإنس جملةً وربما أهلكه . قال كعب بن زهير عن صاحبته في القصيدة التي وفد بها على الرسول مستأمناً ثم قبِلَ إلقاءها، أسلم بين يديه :

فما تدوم على حـــالٍ تكون بها : كما تَلَوّنُ في أثوابها الغول .

ومن خرافات العرب القول بالهامة والصَدى .

كان عرب الجاهلية أهلَ ثأر : اذا قُتل من قبيلةٍ قتيلٌ أخذ وليّه بثأره ، بقتل القاتل أو بقتل رجل آخر من قبيلة القاتل اذا لم يجد سبيلا الى القاتل نفسه . ولقد نشأ من تلك العادة خرافة هي أنه اذا تأخّر أولياء القتيل بالثأر لقتيلهم خرجت من رأس القتيل هامة أو صَدًى ، أي طائر ، ثم جعلت تلك الهامة تصيح : اسقوني (من دم القاتل) ، حتى يُثأر للقتيل . وقد قال ذو الاصبع العَدْواني يتوعّد ابن عم له بالقتل ، من غير أن يستطيع أحد أن يأخذ له بالثأر :

يا عمروُ ، إلاّ تدعْ شتمي ومنقَصتي أضْرِبْكَ حتى تقولَ الهامة : اسقوني . !

ويلحق بالعبادة الجاهليـــة الذبائحُ . والذبائح أنواع : الاضاحي وهي شكر للالّه على ما أسلف من نعمة ، ثم القرابين وهي لاسترضاء الالّه والتقرّب اليه في سبيل نعمة مقبلة . وهنالك النذور ، وهي تَقْدِمة مشروطة موجّلة إذا استجاب الالّه طلب الناذر . والنَذْر يكون ذبيحة أو تقدمة أخرى مادّيّة من مالٍ أو ثياب ؛ ويكون تقدمة معنوية وذلك بأن يترك الناذر الذي استجيب طلبه حيواناً سائماً لا ينتفع أحدٌ بلبنه او صوفه او بالحَمْل عليه (ويكون لذلك الحيوان علامة يُعْرَف بها) . وقد يكون خدمةً دائمة أو موقّتة لبيت ذلك الاله ؛ وقد يكون صيامَ أيامٍ ؛ وقد يكون اسماً يطلقه الناذر على أحد أولاده ، كما قد يكون ذبح أحد اولاده .

الكِهانة والعرافة والرؤيا والرُقيُ

الكهانة إحساس او تخيّل يُقْصَدُ منه إدراك الكُلّيات والجزئيات من الغيب ؛ ويكون ذلك إما بالحدْس أو بالرؤيا أو بالاستدلال من علامات في سلوك الحيوانات ، أو في باطنها بعد ذبحها ، أو من علامات في النبات والجماد . أما

العِرافة خاصة فتتعلّق بمعرفة الماضي كالاهتداء الى القاتل أو المسروق أو الضائع . والعِيافة تكون بمعرفة المغيّبات من شق بطون الحيوانات للاستدلال بما في بطونها من العلامات . والزجر يتعلّق بإثارة الطيور أو بملاحظة طيرانها وربط سلوكها بما يُزْمِع الانسان على عمله .

والكاهن أو العرّاف قد يكون رجلاً وقد يكون امرأة ؛ وقد يكون له رِئْي أو تابع من الجنّ يسترِقُ له الأخبارَ والأسرار من السماء ويخبره بها فيخبرها هو للسائلين . وكان الكاهن والعرّاف يُكْرَمان بهدية هي في الحقيقة أجر

ومما ينسب الى الكهان والعرافين المعرفةُ بالطِبّ وشفاء الأدواء المستعصية والاحوال النفسانية الشاذّة وخصوصاً في الحب . وقد يَعْجِزون احياناً عن ذلك . قال عُروة بن حِزام (ت نحو ٣٠ هـ = ٦٥٠ م) يذكر عرّاف اليمامة وعرّاف نجد وعجزَهما عن شفائه مما كان قد ألمّ به من حب عَفراءَ (فوات الوفيات ٢ : ٤٤) :

جعلتُ لعرّاف اليمامة حُكْمَه [1]	وعرّافِ نجد إنْ هما شَفَيَاني .
فما تركا من حيلة يعملانِهـا ،	ولا شَرْبةً إلاّ وقد سقياني .
ورشّا على وجهي من الماء ساعة ،	وقاما مع العُوّاد يبتدران ؛ [2]
وقالا: « شفاك اللهُ . واللهِ ، مـا لنا	بما ضُمِّنَت منك الضلوع يدان ! »

ويلحق بذلك أيضاً القِيافة ، وهي في الحقيقة من العلم ، وتدور على تتبع الاثر للاهتداء الى الحيوان الضّال والانسان الهارب ، كما تدور عـلى الفِراسة لمعرفة قرابة الشخص المختلَف في نسبة أولمعرفة أخلاقه من سِمات وجهه .

وكان لهم معرفة بتعبير الرؤيا (تأويل الاحلام) وسوى ذلك من العلوم الفطريـة .

---

(١) حكمه : ما يطلبه من بدل أو أجر .

(٢) العواد جمع عائد : الذي يزور المريض . قام العرافان يبتدران مع العواد : يسابقان العواد الخروج من غرفـة عروة المريض . إذا أشرف المريض على إسلام روحـه فان الطبيب والزوار كانوا في العادة يخرجون من غرفته ويتركونه وحده .

قال صاعد الاندلسي في كتابه طبقات الامم (ص ٤٤ — ٤٥) « إن علوم العرب كانت علوم لسانها وأحكامَ لغتها ونظمَ الاشعار وتأليف الخطب ؛ والعربُ أصل علم الأخبار ومَعْدِن معرفة السِّيَرِ والأمصار. ثم كانت لهم معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها ، وعلم بأنواء الكواكب وأمطارها ، على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة لاحتياجهم الى معرفة ذلك في سبيل المعيشة لا على طريق تعلّم الحقائق ولا على سبيل التدرّب في العلوم. وأما علم الفلسفة فلم يَمْنَحْهُمُ الله عزّ وجل شيئاً منه ولا هيّأ طباعهم للعناية به. ولا أعلم أحداً من صميم العرب شُهِر به الا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكِندي وأبا محمدٍ الحسن الهَمْداني ».

ومع ذلك فاننا لا نرى أن الجاهليين كانوا في عُزلة تامّة عن الحركات الفكرية في البلاد المجاورة لهم ، ولا نجدهم في ذلك أدنى حالاً من معاصريهم. حتى الرومُ البيزنطيون الذين هم ورثة الفلسفة اليونانية لم يكن لديهم في القرنين الخامس والسادس ، في عصر الجاهلية العربية ، الا صوفيةٌ وفقهٌ يشوّهون بهما الفلسفة والعلم. إن يوحنّا فيلوبونوس الاسكندراني الذي شهد أواخر القرن السادس للميلاد (أيام زهير بن أبي سُلمى وعنترة) قد أعلن أن أفلاطون قد فكّر بوحي من موسى ، كما أنه قد طبق مذهب أرسطوطاليس على التثليث واستنتج أن الآب والابن والروح القدس ثلاثة أشخاص مفترقون[1]. في ذلك الحين لم تكن الفلسفة في بلاد الروم تختلف من الفقه.

كان العرب في الجاهلية يعرفون الترجمة (نقل الكلام من لغة الى لغة) والتراجيم (التراجمة). قال الاسود بن يَعْفُرَ يصف حرص أحدهم على الحصول على الخمر : (المفضليات ٢٠٠) :

حتى تناولها صهباءَ صافيةً   يرشو التِجارَ عليها والتراجيما.

---

(1) Bréhier III 422 - 423.

ويبدو أن شيئاً من الجبر الذي عرفه اليونان قد وصل خبره الى عرب الجاهلية ، فقد قال النابغة في معلقته :

واحكُمْ كحكم فتاة الحيّ اذ نظرت ... إلى حَمام سِراعٍ وارد الثَمَد ؛
قالت : ألا ليتما هذا الحمامُ لنا ... الى حمامتنا مــعْ نصفِه فقدِ.
فحسّبوه فألفَوْه كمــا ذكرتْ : ... تسعاً وتسعين لم تنقُص ولم تَزِدِ ؛
فكمّلت مِائَــةً فيها حمامتُهــا ... وأسرعت حِسبةً في ذلك العدد !

ان الشاعر الجاهلي قد استهوته المعادلة البسيطة : $س + \frac{س}{٢} + ١ = ١٠٠$

أما في الفلك فان لعربِ الجاهلية ملاحظاتٍ كثيرةً لا تدلّ على أن نفراً منهم كانوا على قِسط من علم الفلك النظري والعملي فحسب ، جاءهم من جيرانهم في العراق على الأكثر ، بل على أن جانباً من ذلك العلم كان شائعاً في الناس . لقد وقّت امروُ القيس زيارته لحبيبته بقوله في معلقته :

تجاوزتُ أحراساً اليها ومَعْشراً ... عليّ حِراصاً لو يُسِرّون مقتلي ،
اذا ما الثريّا في السماء تعرّضت ... تعرّضَ أثناء الوِشاح المفصّل .

ان امرأ القيس يخبرنا أنه لما جاء لزيارة حبيبته كان عنقود الثريا يبدو في السماء بأعرض جوانبه ، ويبدو لنا أن الثريا تكون كذلك في نجد في مطلع الشتاء . ولما قال المتلمّس :

وقد أضاء سُهيل بعد ما هجعوا ... كأنــه ضرَمٌ بالكفّ مقبوس !

كان يعرف النجمَ سُهيلا ويعرف أنه كان وقتئذ أبعد ما يكون عن الشمس وأقرب ما يكون من الارض ، أو نحو ذلك .

وعرف عرب الجاهلية الطِب معرفة جيدة فقد كان فيهم أطباءُ درسوا في فارسَ او في بلاد الروم واستفادوا من خبرتهم بعقاقير بلادهم ، فان « الحارث بن كَلَدة الثقفي سافر (في) البلاد وتعلم الطب بناحية فارس وتمرن هناك وعرّف الداء والدواء . وكذلك النَضْر بن الحارث بن كَلَدة نشأ طبيباً كأبيه فقد سافر في البلاد واجتمع مع الافاضل والعلمــاء بمكة

وغيرها وعاشر الاحبار والكهنة واشتغل وحصّل من العلوم القديمة اشياءَ جليلةَ القدرِ واطّلع على علوم الفلسفة واجزاء الحكمة وتعلم من (ابيه) ايضاً » ما كان يَعْلَمه ابوه من الطبّ . وكان للجاهليين براعة في الجراحة وامراض العين .

ولقد كان هناك نوعٌ آخر من التطبيب بالرُقى والعزائم يقوم به الكهنة والعرافون ، ولا ريب في ان هذا النوع الذي شاع في بلاد كثيرة كان شعوذة او كالشعوذة ، إلاّ ما كان من أثره التفساني القاصر على التأثير في عدد من الاحوال .

ولما وصف طَرَفَةُ بنُ العبد الناقةَ في معلّقته بستةٍ وثلاثين بيتاً فيها كثير من الدقّة والتفصيل كان بلا ريب قد لاحظ أموراً كثيرةً في تشريح الحيوان : لقد أصاب وصف جُمجمة الجمل (بالعَلاة : السندان) وأدرك أنّ الجمجمة مؤلفة من أقسام من العظام يمسك بعضها ببعض لأن أطرافها مسنّنة متداخلة . وكذلك وصف طرفة القلب بأنه أحذّ (ضامر) مُلَمْلَم (مجتمع ومدوّر ومضموم) كمِرداة صخر (قاسٍ كالحجر الذي تكسّر به سائر الحجارة ، وهو الفِهر الذي تُدَقّ به الاشياءُ فتكسر ، ويكون ملء اليد) مصمّد (ملفوف في مثل الخِرقة او المنديل) في صَفيح (في سماء ، أي معلّق) ، وذلك قوله في المعلقة :

وجُمجمة مثل العَــلاة كأنما وَعَى الملتقى منها الى حرف مِبْرَدِ .
وأروعَ نبّاضٍ أحذَّ ململمٍ كمِرداةِ صخرٍ في صَفيح مُصَمَّدِ !

ان هذه الاوصاف لا تدل على ملاحظة عارضة عابرة ، بل على مشاهدة عاقلة ودرس دقيق ليس من نطاق الشعر ، بل هو بعلم الطب ألصق .

الفلسفة الخالصة

ونحن نجد في الشعر الجاهليّ آراءً كثيرة تتّصل بالفلسفة الخالصة من نظرية المعرفة ومن السياسة في العدل والحرية والحلم والشورى والاخلاق . أما الحِكَم العامة التي وردت في الشعر الجاهلي فكثيرة متنوّعة .

كان الحارثُ بن حِلِّزة يفتخر بأنه يَحدُس في كلّ الامور : يتطلّب المعرفة من غير طريق الحواسّ ؛ وذلك واضح في قوله (المفضّليات ٥٣) :
فحبَّسْتُ فيها الرَّكْبَ أحْدُس في كل الامور ، وكنت ذا حَدْس !

ولطرفة بن العبد آراءٌ في الاخلاق تقرُب من أن تكون فلسفةً وتقرُب من آراء أرسطبّوس [1] . انه يرى الغاية من الحياة هي اللذة الماديّة العاجلة ثم لا يُلقي بالاً الى موقف الناس منه في ذلك ، ما دام هو وحدَه سيتحمل نتائج سلوكه . قال في معلّقته :

فلولا ثـلاثٌ هنّ من لذّة الفتى ، وجَدِّك، لم أحفِلْ متى قام عُوّدي .
فمنهن سبقي العاذلاتِ بشَربة كُميتٍ متى ما تُعْلَ بالماء تُزْبِدِ ؛
وكَرّي اذا نادى المُضافُ مُحَنَّبا كسِيدِ الغَضا ، نبّهتَه ، المُتورّدِ ؛
وتقصيرُ يومِ الدَّجْنِ ، والدجنُ مُعْجِبٌ، ببَهْكَنَةٍ تحت الخباء المُعَمَّدِ .
فذرني أروّي هامتي في حياتها مَخافةَ شربٍ في الممات مُصرَّدِ .
وذرني وخُلقي ، إنني لك شاكر ولو حل بيتي نائياً عند ضَرْغَـدِ .
وقالوا : ألا ماذا تَرَوْنَ بشارب شديدٍ علينا بغيُـه متعمّدِ ؟
فقالوا : ذروه ، إنما نفعُها لـه ؛ وإلاّ تردّوا قاصيَ البَرْك يـزدد !

فطرفة يرى لذة الانسان في الخمر وإكرام الضيف واللهو مع النساء ، يريد أن يتمتّع بهذه في الحياة لأنه لن يكون بعد الموت شيءٌ من ذلك :
كريمٌ يُروّي نفسَه في حيـاته؛ ستعلمُ ان متْنا غداً أيّنا الصَّدي !

ويحب طرفةُ أن يسلُكَ هذا السبيلَ ولوِ اضْطُرّ إلى أن يعيشَ بعيداً عن جميع الناس . ثم هو يرى أن اللوم لا يزيد المندفع في امرٍ من الامور إلا إصرارا.

وكان للجاهليّين في الحرب رأي سياسي فِطريّ ، ولكنّه واضح . إنّ تتابع الغزوِ في البيئة الجاهلية حمل العربَ على أن يعتقدوا أن الحرب هي السبيلُ الوحيد الى حلّ المشاكل وحسم الخلاف ؛ وكانوا يرَوْنَ أن القبيلة

---

(١) راجع ، فوق ، ص ١٢٠ .

العزيزة الجانب هي القبيلة التي تَظْلِم غيرها من القبائل : تبدأها بالقتال ، أي تَغزو غيرَها قبل أن يَغزُوَها غيرُها . وعلى ذلك قول زهير في المعلّقة :

ومن لا يَذُدْ عن حوضه بسلاحه   يُهَدَّمْ ، ومن لا يَظْلِمِ الناس يُظْلَمِ .

وقال حرب بن مِسْعَر :

عطفت عليه المُهر عَطْفَة باسلٍ   كَميٍّ ؛ ومن لا يظلم الناس يظلم .

للتوسّع والمراجعة

— الاغاني

— الشعر الجاهلي : المعلّقات ، المفضّليّات ، الاصمعيّات ، ديوان الحماسة ، أشعار الهذليّين ، ثمّ الدواوين الجاهلية المفردة لعبيد بن الابرص وزهير والاعشى ولبيد وغيرهم .

— جمهرة خطب العرب ، تأليف أحمد صفوت ، القاهرة ١٩٣٣ .

— مجمع الأمثال للميداني (بعناية محمد محيي الدين عبد الحميد) ، القاهرة (مطبعة السنّة المحمّدية) ١٩٥٥ .

— أمثال العرب للمفضّل الضبيّ ، القسطنطينية ١٣٠٠ هـ .

— جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري ، القاهرة ١٣١٠ (على هامش أمثال الميداني)

— الكامل في اللغة والادب للمبرد

— الفاضل للمبرد (تحقيق عبد العزيز الميمني) القاهرة (دار الكتب المصرية) ١٣٧٥ هـ — ١٩٥٦ م .

— عيون الأخبار لابن قتيبة ، القاهرة (دار الكتب) ١٩٢٥ — ١٩٣٠

— العقد الفريد لابن عبد ربّه .

— نهاية الارب في معرفة أنساب العرب للقلقشندي (تحقيق ابراهيم الابياري) القاهرة (الشركة العربية للطباعة والنشر) ١٩٥٩ .

ـ أسواق العرب في الجاهلية والاسلام ، تأليف سعيد الافغاني ، دمشق (دار الفكر) الطبعة الثانية ١٩٦٠ .
ـ أيام العرب في الجاهلية ، تأليف محمد أحمد جاد المولى وعلي البجاري وأبي الفضل ابراهيم ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٢ م .
ـ نهاية الارب في فنون الادب لأبي العباس النويري ، القاهرة (مطبعة دار الكتب المصرية) .
ـ بلوغ الارب في معرفة أحوال العرب ، تأليف محمود شكري الألوسي (عني بشرحه محمّد بهجة الاثرى) القاهرة (المكتبة الأهلية) ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥ .
ـ عادات العرب في جاهليّتهم : مختصر من كتاب بلوغ الارب في معرفة أحوال العرب ، تأليف محمود شكري الألوسي ، القاهرة (المكتبة الاهلية) ١٩٢٤ .
ـ الحياة العربية في الشعر الجاهلي ، تأليف أحمد محمّد الحوفي ، القاهرة (مكتبة نهضة مصر) ١٩٥٢ .
ـ مدنية العرب في الجاهليّة ، تأليف محمّد رشدي ، مصر (مطبعة السعادة) ١٩١١ .
ـ العرب وأطوارهم ، تأليف محمد عبد الجواد الاصمعي ، القاهـــرة (المطبعة الجمالية) ١٣٣١ هـ .
ـ العصبية عند العرب في الجاهلية والاسلام حتّى زوال بني أميّة في المشرق ، تأليف علي مظهر ، القاهرة (مطبعة مصر) ١٩٢٣ .
ـ تاريخ العرب قبل الاسلام ، تأليف جواد علي ، بغداد ١٩٥٠ ـ ١٩٥٧ .
ـ تاريخ الجاهليّة ، تأليف عمر فـــرّوخ ، بيروت (دار العلـــم للملايين) ١٩٦٤ .

الإسلام

ليس الاسلام ديناً جديداً ، ولكنه رجوع بالدين الى صفائه الاول .

ولد محمد بن عبدالله الهاشمي القُرَشي في مكة بالحجاز ، عام ٥٧٠ م . ولما بلغ أربعين سَنة بعثه الله رسولاً الى الناس كافةً وأنزل عليه القرآن الكريم مُنجَّماً (متفرّقاً) في ثلاثٍ وعشرينَ سَنَةً هي مدة الدعوة .

ولم يُتَح للاسلام في مكة حظٌ كبير من الانتشار فأذِنَ الله لرسوله محمد بالهِجرة الى المدينة (٦٢٢ م) ، وفي المدينة اصبح الاسلام ديناً ودولة ونظاماً اجتماعياً وفلسفة اخلاقية . وتُوُفِّيَ محمد صلى الله عليه وسلم ، سنة ١١ ﻫ (٦٣٢ م) ، وقد عمّ الاسلام شبه جزيرة العرب .

ورأسُ أركانِ الايمان في الاسلام التوحيد .

للتوحيد في الاسلام شرطان : الايمان بأن الله واحدٌ بالعدد ، وتنزيهُ الله عن كل صِفة يتّصف بها خلقه وعن أن تَنْسُبَ إلى خلقه شيئاً من صفاته ، إلا مع التأويل الصحيح .

ومن هذه الأركان الايمان بالملائكة . ولقد جاء الكلام على الملائكة والجنّ وابليسَ والشياطينِ مفصّلاً في القرآن الكريم ، ولكن على أن الايمان بهم وجه من العقيدة ، ثم ليس لهؤلاء أثر في حياة المسلم العملية .

ومنها الايمان بأن الله يبعث إلى خلقه رُسُلاً ، وأن جميع الرسل مُتساوُونَ في المقام ، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم خاتَمُ الرسل فلا رسولَ بعده ؛ وأن شريعته تَنسَخ جميع الشرائع .

والكتب التي أنزلت على الرسل والانبياء كثيرة ، منها الصحف المنزلة على

ابراهيمَ ، والتَّوْراة المنزلة على موسى ، والزّبور المنزل على داوود ، والانجيل المنزل على عيسى . غير أن هذه الكتب كانت قد تبدّلت أو رُفعت (ضاعت) . أما القرآن فلا يزال محفوظاً بمعناه ولفظه كما نزل . وفي القرآن الكريم أركان الايمان والإسلام وأحكام العبادات وأصول المعاملات مُجْمَلَةً . وفيه أيضاً مبادىء الاخلاق وأسس السياسة والاجتماع ، وجوانب من العلم وقَصَصٌ مقصود للعبرة وللمغزى الاخلاقي التربوي للافراد وللامم .

ولمحمد رسول الله حديث وسُنّة . أما الحديث فهو مجموع الاقــوال المروية عن الرسول مما ليس بوحْيٍ ، وفيه تفصيل لما جاء مجملاً في القرآن الكريم . وأما السنة فهي الأعمال التي رُوِيَتْ عن الرسول وأصبحت من أسس التشريع . إلاّ أن الحديثَ والسنة انتقلا بالرواية مدّة من الزمن حتى بدأ الأئمة بتدوينها منذ أواخر القرن الأول للهجرة (أوائل القرن الثامن للميلاد) .

والقرآن الكريم مُعجزةُ الرسول الكبرى في الاسلام وفي غير الاسلام ، بمادّته وأسلوبه . فليس في التاريخ كتاب بَقِيَ كيوم نزل معنىً ونصّاً كالقرآن ثم كان له من الاثر ما كان للقرآن الكريم في جميع ميادين الحياة . ان أسلوب القرآن الكريم هو الاسلوب الامثل لأقدم اللغات الحيّة ، وان موضوعاته أصحّ الموضوعات . وهو الذي حَفِظ الاسلام وحفظ اللغة العربية وحفظ الامــة الاسلامية ، ثم عجزَ البشر عن معارضته بالإتيان بسورة من مثله أو بجزء من سورة .

والاسلام دينُ دعوة . وقد بدأ الرسول بدعوة أهلهِ الاقربين ، ثم اتّسعتِ الدعوة الى أهل مكة فأهل الحجاز فإلى العرب فالناسِ اجمعين . ولما ساد الاسلام أصبحت الجماعات البشرية في نظره طبقات :

(١) الأمة ، وهي مجموع المسلمين الذين استمسكوا بعروة الدين ونَسُوا عصبياتهم الجنسية والقومية والاجتماعية ، فالمسلمون سواء ، وأكرمهم عند الله أتقاهم . وبهذا كان الاسلام الخطوة العملية الاولى والعظمى نحو المساواة الصحيحة بين البشر .

(٢) أهل الكتاب : وهم أهل الاديان السماوية كاليهود والنصارى ممن لهم رسل وكتب منزلة .

(٣) المشركون (الذين يقولون بآلهين أو أكثر) والكفّار (الذين لا يؤمنون بالله) .

(٤) أهل الفطرة ممن لم تبلغهم دعوة ؛ فإذا بلغتهم دعوة الاسلام ثم لم يسلموا كانوا كالكفّار .

ومثلُ المشركين في الحكم المنافقون الذين دخلوا في الاسلام رياء وضِراراً ، ثم استمرّوا على دينهم القديم مَعَ العداوة للاسلام وللدولة الاسلامية . ومثلهم أهل الكتاب إذا نَصَبوا الحرب للمسلمين أو كانوا ينتمون الى فرق في دينهم بعيدة عن التوحيد الصحيح .

والعرب خاصة لم يكن يُقْبَل منهم الا الاسلام .

في أواخر سنة ٩ هـ (ربيع عام ٦٣١ م) كان معظم عرب الجزيرة قد دخلوا في الاسلام ، ولم يكن قد بَقِيَ على غير دين الله الا جماعاتٌ يسيرة فنزلت في هؤلاء سورة التوبة أو سورة بَراءة ، وهي السورة التاسعة في المصحف . في هذه السورة أمْهِلَ هؤلاء المشركون أربعةَ أشهُرٍ يدخلون في أثنائها في دين الله ، فاذا انقضتِ الأشهرُ الاربعة ولم يكونوا قد أسلموا قوتلوا حتى يُسلموا أو يَبيدوا . أما المشركون الذين كان بينهم وبين رسول الله معاهداتٌ فقد أمهلوا إلى حين انقضاء أمد معاهداتهم .

تبدأ سورة التوبة بالآيات التالية ، بلا بَسْملة (لأنها إيذان بحرب) :

« بَراءةٌ من اللهِ ورسوله الى الذين عاهدتُّمْ من المشركين . فسِيحوا في الارض أربعةَ أشهر ، واعلموا أنكم غيرُ مُعجِزي الله ، وأن اللهَ مُخزي الكافرين . وأذانٌ من اللهِ ورسولهِ الى الناس يومَ الحجِّ الأكبرِ أن الله بريء من المشركين ورسولُه ؛ فإن تبتم فهو خير لكم ، وإن تَوَلَّيْتُمْ فاعلموا أنكم غير مُعجزي الله ، وبشّرِ الذين كفروا بعذاب أليم ؛ إلاّ الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئاً ولم يُظاهروا عليكم أحداً فأتِمّوا إليهم

عهدَهم الى مدّتهم ؛ إنّ الله يحب المتّقين . فاذا انسلخ الاشهرُ الحُرُم فاقتلوا المشركين حيثُ وجدتُموهم وخُذوهم واحصُروهم واقعُدوا لهم كلَّ مَرْصَد ، فان تابوا واقاموا الصلاةَ وآتَوُا الزكاة فخلّوا سبيلَهم ، ان الله غفورٌ رحيم » .

ومن الأركان الايمانُ باليوم الآخر ، وبأن الله يبعث الناس يوم القيامة ويحاسبهم على ما فعلوا في الحياة الدنيا ثم يُثيبهم أو يعاقبهم في جنة أو نار جسمانيتين وروحانيتين .

ومنها الايمانُ بالقضاء والقدَر وأن كلّ ما يصيب الانسان في الدنيـــا مقدّر عليه . غير أن في القرآن الكريم آيات تدلّ على أن الانسان قد وُهِبَ حَواسَّ وعقلاً يمكن أن يهتديَ بها الى الخير .

وبما أن الدين شيء بين الانسان وخالقه ، فليس لنا أن نطلُبَ من أحد برهاناً على إسلامه ما دام هو يُقِرّ بأنه مسلم . قال الله تعالى في سورة النساء (٤ : ٩٣) : « يا أيها الذين آمنوا ، اذا ضربتم في سبيل الله فتبيّنوا ؛ ولا تقولوا لِمَنْ ألقى اليكم السلام لست مؤمناً تبتغونَ عرَضَ الحياة الدنيا ، فعند الله مغانمُ كثيرةٌ . كذلك كنتم من قبل فمَنّ اللهُ عليكم فتبيّنوا ، ان الله كان بما تعملون خبيراً »

في هذه الآية يخاطب الله المسلمين فيقول لهم : اذا ذهبتم الى الجهاد في سبيل الله فلا تقاتلوا قوماً إلاّ بعد أن تتحقّقوا أنهم مشركون . فاذا قالوا لكم إنهم مسلمون فلا تقاتلوهم حباً بأن تغنموا أموالهم كما كنتم تفعلون أحياناً . ان عند الله لكم غنائمَ كثيرةً غير أموال هؤلاء .

على أن ايمان المسلم لا يكون كاملاً الا بالعمل الصالح : بأداء العبادات على وجهها وبالأخذ بما أمر الله به وبترك ما نهى الله عنه .

أما العبادات فمن أركان الاسلام . ورؤوس العبادات أربعة : الصلاة والصيام والزكاة والحج : فالصلاة خمس مرات في اليوم والليلة ؛ وصيام شهر رمضان فرض على كلّ فرد الا في حال المرض الشديد والخوف الشديد . وأما الزكاة

والحج فعلى الاغنياء القادرين .

وتلحق المعاملات من بيع وشراء ودَين وشَرِكة ووصاية وغيرها بالعبادات ، لأن على المتولّي لها أن يَسْلُكَ فيها مسلَكَ الدين فيفرّق بين الحلال والحرام فيها (فلا يبيع خمراً ولا خنزيراً ولا أصناماً ولا يرابي أبداً) وبين ما يجوز وما لا يجوز منها (كالغَبْن في البيع والغِش في الشركة الخ) .

والاخلاق في الاسلام من الاعمال الصالحة التابعة للعبادة ، فالاسلام لم يفرّق بين الدين وبين الاخـــلاق . ان الصدق وطاعة الوالدين والاحسان الى المحتاجين وترك إيذاء الناس والنظافة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والعدل في الرعية أمور تلحق في الاسلام بالتعبّد ، بل هي فوق التعبّد العاديّ أحياناً ، فان معصية الابوين كالشرك بالله تُدخل الى النار . وطاعة الابوين فرض على الاولاد ولو كان الابوان غيرَ مسلمَيْنِ ثم حاولا أن يحملا أولادهما عــلى الكفر . قال الله تعالى في حق الابوين على الولد ، في سورة لُقمان (٣١ : ١٥) « وإنْ جاهداك على أن تُشْرِكَ بي ما ليس لك به علمٌ فلا تُطِعْهما ، وصاحِبْهما في الدنيا معروفا » .

ولحسن الخلق في الاسلام قيمة كبيرة فهو قرين العبادة . فمن مواعظ لُقمانَ لابنه في سورة لقمان (٣١ : ١٧ — ١٨) : « يا بُنَيّ ، أقِمِ الصلاة وَأْمُرْ بالمعروف وَٱنْهَ عن المنكر وٱصْبِرْ على ما أصابك ؛ ان ذلك من عزْم الأمور . ولا تُصَعِّرْ خدّك للناس ولا تمشِ في الارض مرَحاً ، ان الله لا يحبّ كلّ مُختال فَخور » .

ولمّا أثنى الله على رسوله محمدٍ صلىّ الله عليه وسلم قال فيــه ، في سورة القلم (٦٨ : ٤) : « وإنّك لَعلَى خُلُقٍ عظيم » .

والنظام الاجتماعي في الاسلام جزء من الدين ، ان الاسلام لم يَنظّم صلة الانسان بربّه فحسب ، بل نظّم صِلاتِ البشر فيما بينهم أيضاً .

بدأ الاسلام بالزّواج لأن الزّواج عِماد الأسرة ، والاسرة عماد المجتمع . وقد أقر الاسلام نوعاً واحداً من أنواع الزواج التي سادت في الجاهلية ، هو

زواج المَهْر ، ثم جعله عَقْداً بين الرجل والمرأة مشهوداً عليه . وأجاز الاسلامُ عند الضرورة الزواج بامرأتين أو ثلاثٍ أو أربع . ولكن بما أن الرجل لا يستطيع أن يَعْدِلَ بين النساء فقد حثّ على الاكتفاء بواحدة . ثم ان الاسلام أقرّ الطلاق أيضاً في الحالات التي يستحيل فيها بناء أسرة سليمة نافعة . وأوضح الاسلام حقوق الاولاد على أبويهم وحقوق الابوين على أولادهما ؛ وأبطل السلطة القديمة للأب ، تلك السلطة التي جعلت من المرأة والاولاد متاعاً للأبِ يتصرّف فيهم بيعاً وهِبَةً وقتلا ؛ وأبطل التبنّي ثم نظّم الاسلامُ الإرثَ وأعطى الابوين والمرأة منه ، ولم يكن لهما في الجاهلية نصيب فيه ، وقيد الوصية لغير الوارث بثلث التَرِكَةِ ، وأبطل الوصية للوارث .

وردّ الاسلام للانسان كرامته ، فالانسان لم يبق قَذِراً آثماً منذ الولادة ، بل أصبح طاهراً خالياً من الآثام ، إلا الآثامَ التي يرتكبها هو في حياته . ورفع الاسلام مكان المرأة وجعلها شخصاً يَملِك حريته ويملك التصرّفَ بما يملك . ولكن الرجل ظلّ قوّاماً على المرأة في الاحوال التي يَفْضُلُها فيها من الناحية الطبيعية والاجتماعية . فاذا فقد الرجل هذا الفضل فقد ذلك الحقّ . قال الله تعالى في سورة النساء (٤ : ٣٣) : « الرجالُ قوّامون على النساء بما فضّل اللهُ بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم . فالصالحات قانتاتٌ حافظات للغيب بما حَفِظَ الله » .

وأمر الله بحجاب المرأة الحجابَ الشرعي : وذلك بمنع اختلاطها بالرجال في الاماكن التي تُوجب شُبهةً ، وبرفعها عمّا لا يليق بها (أما الحجاب الاجتماعي ، غطاء الوجه ، فهو زيّ البلدان المختلفة وليس من الدين) .

وأبطل الاسلام الرِقّ ، فكل رقيق يدخل في الاسلام يصبح حرّاً رأساً ، كما يصبح حرّاً بالعتق . ولكن بما أنّ الرق كان نظاماً شائعاً قبل الاسلام متغلغلاً في الحياة الاقتصادية ، فان إبطاله مرة واحدة يُفضي الى تخلخل البيئة الاجتماعية . من أجل ذلك بقيت من الرق رواسبُ ترجع الى عوامل نفسية واقتصادية بحت .

وعُنِيَ الاسلام بالجانب الاقتصادي من المجتمع الاسلامي فجعل الزكاة حقاً للمحتاجين في أموال الاغنياء تتولى الدولة جمعَها ثم توزيعها على مستحقّيها.

وجعل الاسلام الدولةَ شورى . ففي القرآن الكريم سورةٌ اسمها الشورى فيها (٤٢ : ٣٨) : « والذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصلاة وأمْرُهُم شُورى بينهم ، ومما رزقناهم ينفقون » . وفي سورة آلِ عِمران يبيّن الله تعالى لرسوله أمر تقرير الجهاد ونسبة رأي المسلمين الى رأيه هو (٢ : ١٥٦ – ١٥٨) :

« ولئن قُتلتم في سبيلِ الله أو مِتّم لَمغفرةٌ من الله ورحمة خير مما يجمعون . ولئن مِتّم أو قُتلتم لإلى الله تُحشرون . فَبِما رحمةٍ من الله لِنْتَ لهم ؛ ولو كنتَ فظّاً غليظ القلب لانفضّوا من حولك . فاعْفُ عنهم واستغفر لهم وشاوِرْهم في الأمر ؛ فاذا عزمتَ فتوكّلْ على الله ، إن الله يحبّ المتوكّلين » .

هذه الشورى توجب الطاعة ، فما دام المسلمون قد شاركوا الرسول في تقرير مبدأ فعليهم أن يُنفّذوا ما قرّروه . ولكن قد يكون تقرير هذا المبدأ بالاكثرية ، فعلى الاقلّية أن تتبع الاكثرية حرصاً على الجماعة أولاً . ثم ان هذه الطاعة لا تمنع مناقشة الموضوع والاحتكام فيه الى الله في ما أنزل من الوحي . جاء في سورة النساء (٤ : ٥٩) : « يا أيّها الذين آمنوا ، أطيعوا اللهَ واطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم . فان تنازعتم في شيء فردّوه الى اللهِ والرسولِ ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خيرٌ وأحسن تأويلا » .

العقل والفكر والعلم

الآيات التي تحثّ على التفكير كثيرة في القرآن الكريم منها (٣ : ١٨٩ – ١٩٠) :

« إن في خلقِ السموات والارض واختلافِ الليل والنهار لآياتٍ لأولي الألباب الذين يذّكرون اللهَ قياماً وقعوداً وعلى جُنوبهم وينفكّرون في خلق

السموات والارض : ربّنا ، ما خلقت هذا باطلاً ؛ سُبحانَك فقِنا عذابَ النار ! » وهذا يقتضي تفضيلَ أهلِ العلم واللُبّ ، فقد جاء في سورة الزُمَر (٣٩ : ٩) : « قل : هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؛ إنّما يتذكّر أولو الالباب » .

ومع أن محمداً رسولَ الله قد بُعث ليعلّمنا الشرائع ، ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديّات ، كما يقول ابن خلدون (المقدمة ٩١٩) ، فان الله قد علّمنا بوساطته كثيراً من جوانب العلم ومن المعارف .

ان الانسان وُلد لا يعلم شيئاً ولكنّه وُهب أسبابَ المعرفة . جاء في سورة النحل (١٦ : ٧٨) : والله أخرجَكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئا ؛ وجعل لكم السمعَ والابصار والأفئِدَةَ لعلكم تشكرون » . أما المعارف فيكتَسِبها الانسان من ثلاث طرق : من طريق التعليم بالوحي (على لسان الرسل) ، ومن طريق الحواسّ ، ومن طريق العقل بالتفكير والاستنباط .

أما التعليم من طريق الوحي فالآيات عليه كثيرة جداً . ان أول سورة أوحِيَتْ الى رسول الله هي سورة العلق ، وهي السادسة والتسعون في المصحف ، وتبدأ بعد البسملة بقوله تعالى : « اقرأ باسم ربّك الذي خلق : خلق الانسان من علق[1] . اقرأ ، وربُّك الأكرمُ الذي علّم بالقلم : علّم الانسان ما لم يعلم » .

وفي المعرفة من طريق الحواس قال الله تعالى في سورة البلد (٩٠ : ٨ – ١١) يقرّع الانسان الذي وُهب حواسّ ولكنّه لا ينتفع بها : « ألم نجعلْ له عينينِ ، ولساناً وشفتين ، وهديناه النَجْدين ؟ فلا اقتحم العَقَبَة ![2] .

وكذلك يكثُرُ في القرآن الكريم الكلام على المعرفة من طريق الفكر والعقل واللب وبالاستنباط . ولكن مَعَ الايام يتقدم الانسان في السن ، وقد يصاب بالخرف فتبطُل عنده المعرفة الصحيحة من طريق الحواس ومن طريق العقل .

---

(١) القطعة من الدم الجامد .

(٢) فهلا تجاوز العقبة : لماذا اختار سبيل الشدة او الهلاك ؟ العقبة في الأصل : الطريق في الجبل .

قال الله تعالى في سورة النحل (١٦ : ٧٠) «والله خلقكم ثم يتوفاكم . ومنكم من يُرَدّ الى أرذل العُمُر لكيلا يعلمَ بعد علمٍ شيئا» (راجع أيضاً سورة الحج ، ٢٢ : ٥).

واتجاه الاسلام في وجود العالم هو أن الله أبدع العالم من العدم ، وأن الله هو الذي يمسك العالم في وجوده ونظامه ، ولولا ذلك لزال العالم .

والمكان والزمان ، مما يبدو من القرآن الكريم ، متناهيان في الماضي لأن الله وحده قديم ، وهو الذي خلقهما . أما في المستقبل فيجب أن يكونا أيضاً متناهين لأن الله هو الاول والآخِر (سورة الحديد ٥٧ : ٣) . على أن الحياة الدنيا فانية لا ريب في ذلك. أما النعيم والشقاء في الآخرة فيبدو أنهما دائمان خالدان أبداً .

ثم إن للزمان في القرآن الكريم مدركاً آخرَ : إن قياس الزمن عندنا يختلف من قياسه في فضاء الله . وفي القرآن الكريم أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام (٧ : ٥٣ ، ١٠ : ٣ ، ٥٧ : ٤) . ولكن في سورة الحج (٢٢ ؛ ٤٧) : «وإن يوماً عند ربك كألفِ سَنَةٍ مما تعدّون (راجع أيضاً ٣٢ ؛ ٥) . إلاّ أن هذا أيضاً من باب التقريب لا من باب التحديد ، فقد جاء في سورة المعارج (٧٠ : ٤) : «تعرُجُ الملائكةُ والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين ألفَ سنة . فاصْبِرْ صبراً جميلاً . انهم يَرَوْنَهُ بعيداً ونراه قريبا» .

وهنالك في القرآن الكريم أيضاً جوانبُ من العلم في الفلك والطب والتشريح مشهورة لا حاجة الى ايرادها هنا .

للتوسع والمطالعة

— القرآن الكريم — تفاسير القرآن
— كتب الحديث — كتب الفقه
— ثم راجعْ المصادر والمراجع الموجودة في خاتمة فصل علم الكلام .

دَوْلَةُ الخُلَفَاءِ الرَاشِدِين

لما تُوُفّيَ مُحَمَّدٌ رسولُ الله اختلف رؤساءُ الجماعة في المدينة على من يَخْلِفه ، فحَسَمَ عمرُ بن الخطّاب الخِلاَفَ بمبايعة أبي بكرٍ عبدِالله بن أبي قُحافة . وكان أبو بكر صديقاً للرسول ومن الأوّلين الذين دخلوا في الاسلام . وبعد وفاة الرسول ارتَدّتْ قبائلُ من البدو ورفضوا الإذعان للمدينة كما امتنعوا عن ارسال الزكاة الى المدينة أيضاً . فحاربهم أبو بكر وتغلّب عليهم ورَدّ الامر الى ما كان عليه في أيام الرسول . وقُتل في حرب الردّة عدد كبير من الذين كانوا يحفظون القرآن غيباً وخِيف أن يضيع شيء من القرآن فأمر أبو بكر بجمع القرآن في مجلد واحد بعد ان كان في صحف مفرّقة وفي صدور الرجال . ومنذ أيام أبي بكر بدأت الفتوح الاسلامية في الشام والعراق . ولكنّ أبا بكر توفي (١٣ هـ = ٦٣٤ م) قبل أن يكون المسلمون قد استقرّوا بالفتح في بلد من البلدان .

وكان أبو بكر قبلَ أن يُتوفّى قد أوصى بالخلافة لعمر بن الخطّاب . ومكث عمر في الخلافة عَشْرَ سَنَواتٍ فتح العرب في أثنائها العراق والشام ومصر وفارس . وفي أيام عمرَ اتّخذت الدولة الاسلامية شكلَها الواضح وأصبحت قوة مرهوبة الجانب . وتآمر الرومُ والفرس على عمر لأن امبرطوريتيهما قد زالتا في أيامه فدسّوا اليه أبا لؤلؤةَ المجوسيَّ الفارسيَّ فقتله (٢٣ هـ = ٦٤٤ م) .

وبعد عمر تولىّ الخلافةَ عُثمانُ بن عفّانَ الامويّ فاتّسعت الفتوح في أيامه في مصر وليبية والبحر . وأعاد عثمان جمع القرآن الكريم ورتّب سوره

على النحو الذي هو في المصاحف اليوم . ثم نقم الناس على عثمان لأن قومه بني أميّة تسلّطوا على الدولة . وحاصر الثائرون عثمان في بيته في المدينة . وحاول عثمان أن يصلح ما فسد من الامور فلم يتأتّ له ذلك ، واضطرب الامر عليه فقتله الثائرون (٣٥ هـ = ٦٥٦ م) .

وبعد عثمان تولّى الخلافة عليّ بن أبي طالب .

علي بن أبي طالب

ولد عليّ بن أبي طالب سنة ٢٣ قبل الهجرة (٦٠٠ م) في مكّة . ولما قسا الزمن على أبي طالب ، وكان كثير العيال ، ضمّ كلُّ أخ من اخوته ولداً من أولاده اليه . وضم محمد بن عبد الله ، وهو ابن أخي أبي طالب ، علياً الطفلَ الى أسرته الجديدة .

ولما صَدَعَ محمدٌ صلى الله عليه وسلم بالدعوة الى الاسلام (٦١٠ م) كان عليّ أحد الثلاثة الذين سبقوا الى الدخول في دين الله : خديجةَ وعلياً وأبا بكر عبدالله بن أبي قُحافة .

وتزوّج عليّ فاطمةَ بنتَ محمد ، وازدادت صلة علي بمحمد صلّى الله عليه وسلم وثوقاً . وكان لعليّ في وجه أعداء الرسول وأعداء الاسلام مواقفُ مشهورةٌ مشكورة .

ثم توفيت خديجةُ زوجُ الرسول وتوفي أبو طالب عمه ؛ وأمر الله رسوله بالهجرة من مكة الى المدينة ، فكان عليّ أحد الذين رتّبوا مع الرسول خُطّة مغادرة مكة من غير أن يَفْطَنَ أحد من أهلها المشركين . ولما بدأ الجهاد في الاسلام أبلى عليّ فيه بلاء حسناً . وكثيراً ما كان الرسول يستخلف علياً في المدينة اذا لم يصطحبه في الغَزَوات .

وكان عليّ يطمح الى الخلافة منذ وفاة الرسول ويعتقد أنه أحق الناس بها لنسبه في بني هاشم ولمصاهرته للرسول ولمواقفه في الاسلام . ولكن الاحوال لم تمكّنه من ذلك حتّى قُتل عثمان ، فرأى رؤساء الوفود الذين كانوا قد جاءوا

لمطالبة عثمان بالاصلاح أن ليس في المسلمين يومذاك أليق بالخلافة من عليّ . ولكن علياً خاف أن يتولىّ الخلافة في ذلك الجو العاصف .غير أن المسلمين حملوه على ذلك حَمْلاً . وكان قَبول الامام عليّ بالخلافة في ذلك الحين تضحية كبيرة .

وسَرعانَ ما كشفت الفتنة عن وجهها فأخذ معاويةُ بن أبي سُفيان والي الشام بمناجزة عليّ : وَدَفَعَ معاويةُ عائشةَ بنت أبي بكر وزوجَ الرسول ، وكانت تريد الخلافة لأخيها ، ودفع معها طَلْحة والزُبير ، وهما ممن كانوا يطمعون في الخلافة ، فنَشِبَتْ بين هؤلاء وبين الامام علي معركة الجمل في سنة ٣٦ ه (٦٥٦ م) ، قرب الكوفة ، فانتصر الامام علي على هؤلاء في المعركة.

وبعد بضعة أشهر نصب معاوية الحربَ بنفسه للامام عليّ ، وكانت معركة صِفّين ، جَنوب الرَّقّة في الجانب الشرقي الشماليّ من سورية ، في ذي الحِجّة من سنة ٣٦ (حزيران – يونيو ٦٥٧ م) .

وتذكر اكثر المصادر ان جيش معاوية كاد ينهزم فاشار عمرُو بن العاص – وزير معاوية واحد دُهاة العرب – على معاوية ان يرفع المصاحف على الرماح (كما فَعَلَتْ عائشة من قبل في معركة الجمل) ويدعو الى تحكيم كتاب لله في ما شَجرَ بين المسلمين من الخلاف .

ادرك الامام علي أن تلك خِدعةٌ ، ولكن جُنْدَه الذين كانوا قد سئموا الحرب بعد قتال دامٍ ثلاثةَ اشهر ، اضْطَرّوه الى أن يقبل بوَقْفِ القتال وبالتحكيم . فوقف القتال . واراد كل فريق ان يختار حَكَماً ، فاختار معاوية عمرَو بن العاص واراد الامام علي ان يختار عبدالله بن عباس لأنه كفوء لعمرو ابن العاص ، ولكن اصحابه أبَوْا ذلك لأنهم كانوا يريدون رجلاً ألين من ابن عباسٍ ليشتريَ لهم السلم بكل ثمن ممكن . وبذلك وقع اختيارهم على عبدالله ابن قيسٍ المعروف بأبي موسى الاشعريّ وهو رجل طيب القلب ، ولكن ابن الطِقطِقيّ [1] يصفه بانه «كان شيخاً مغفلاً » .

(١) الفخري ، المطبعة الرحمانية بمصر ، ص ٦٧ .

وفي ١٣ صفر من سنة ٣٧ اتفق ابو موسى وعمرو بن العاص على ان يُحكِّما القرآن في الخلاف الناشب بين المسلمين وكتبا بذلك « صحيفة » . وبعد ستة اشهر (رمضان ٣٧ هـ = شباط ٦٥٨ م) اجتمعا في اذرُح في شرقي الشام (سورية) ونظرا في أمر الخلاف واتفقا فيما بينهما على ان يخلعا علياً ومعاوية من الخلافة ويتركا الأمر شورى بين المسلمين يُولّون على أنفسهم من يشاءون. فقال حينئذ ابو موسى لعمرو بن العاص : تقدم فقل ذلك للناس. فقال له عمرو : بل تقدم انت. فصَعِد ابو موسى المِنبرَ وقال : « لقد بحثنا فلم نجد اجدرَ لِلَمِّ شَعَثِ هذه الامة من ان نخلعَ علياً ومعاويةَ ونجعلَ الامرَ شورى بين المسلمين. وإني قد خَلَعتُهما فاستقبلوا امركم وولّوا من شئتم ».

عند هذا صَعِد عمروٌ المنبرَ وقال : « ان أبا موسى قد خلع صاحبه، وانا اخلَعُ من خلع وأُثبت صاحبي — معاوية — فانه ولي ابن عفان والمطالب بدمه واحق الناس بمقامه ». فانكر ابو موسى على عمرو ذلك وعدّه خدعة، وانصرف اتباع الامام علي ناقمين على ابي موسى؛ وانصرف اهل الشام فرحين. وكان اولَ ما فعل معاوية بعد ذلك أن نادى بنفسه خليفةً. وهكذا انقسم العالم الاسلامي بين خليفتين : الامامِ علي في الشرق (في جزيرة العرب والعراق وفارس) ومعاوية في الغرب (في الشام ومصر).

كان جميع اهل الحجاز واهل العراق وفارس يعتقدون ان الحق بجانب الامام علي وان معاوية اخذ الأمر خدعة، ولكنهم كانوا — فيما يتعلق بالسياسة التي يجب ان ينهجها الامام علي تجاه معاوية — حزبين كبيرين.

أ) حزباً سئم الحرب واكتفى بما أُصيب به من القتل والبلاء فانطوى على كرهٍ لمعاوية واهل الشام، ومضى يجادل عن حقه من الناحية الدينيــة والشرعية. هؤلاء هم سكان المدن في الاغلب والذين اصبحوا فيما بعد « الشيعة ».

ب) حزباً لم يشأ أن ينام على ضيم ولم يَرَ في خِدعة عمرو لابي موسى مبرِّراً لأن يقبل الامام عليٌ بما حدث، فخاطب الامام علياً بكثير من الجرأة والتصلُّب وقال له : إمّا ان يكون معاوية احقَّ منك بالخلافة فاخلع نفسك

منها واترك له الامر كلّه ، وإمّا ان تكون أنت صاحبُ الحق وهو المغتصبَ الظالمَ فسر بنا اليه نقاتِلْه لنُعيدَ الحقّ إلى نصابه . هؤلاء هم سكان البادية في الاغلب ، وهم الذين « خرجوا » فيما بعد من جيش الامام عليّ فسمّاهم اعداؤهم « الخوارجَ » .

ولما لم يستطع الامام عليّ ان يأخذ برأي الخوارج ، لأن الشيعة يومذاك لم يكونوا يَرَوْنَ القتال « بعد ان قُتل في صفين من كل بيت في الكوفة قتيل او اثنان او اكثر » ، عدّه الخوارج «كافراً » وجعلوه هو ومعاوية — فيما يتعلق بالخلافة — في منزلة واحدة ، ثم اخذوا يحاربونه .

ولم ينجح الخوارج في قتال معاوية ولا في قتال الامام عليّ فتآمروا على قتل الاشخاص الذين كانوا في رأيهم سبباً في نشوب النزاع بين المسلمين : عليٍّ ومعاويةَ وعمرِو بن العاص . ولكن معاوية وعمراً نَجَوَا ، وسقط عليّ شهيداً في ١٧ رمضان من سنة ٤٠ هـ (٢٤ كانون الثاني — يناير ٦٤١ م) .

نهج البلاغة

نهج البلاغة هو الكتاب الذي جمع فيه الشريفُ الرضيّ (ت ٤٠٦ هـ — ١٠١٥ م) خُطَبَ الامام عليّ . ولا ريب في أن معظم هذه الخطب للامام عليّ . ولكن يبدو أنه قد تسرّب الى عدد من الخطب جمل ليست للأمام عليّ ، كما أن في نهج البلاغة عدداً من الخطب الطِوال يظهر عليها الصُنع ويتخلّلها آراء اسكندرانية لم يكن العرب قد عرفوها بعدُ في أيام الأمام عليّ .

على أن نهج البلاغة يصوّر بخطبه السياسية الثابتة حال العصر الذي شهده الامام عليّ من الناحية الاجتماعية ومن الناحية السياسية خاصّة ، ويُلقي على نشأة الخوارج وأثرهم في الحركات السياسية والدينية التالية نوراً وضّاحاً . وفي نهج البلاغة أيضاً حكم صائبة متفرقة في الخطب كلّها لا يجمع بينها نظامٌ ظاهرٌ .

أغراض نهج البلاغة

إذا نحن اغفلنا آراء نهج البلاغة المتعلّقة بالطبيعيّات والآلهيات مما يظهر

عليه آثار المذهب الاسكندراني وآثار الاعتزال ، وجدنا أن ما فيه من آراء في السياسة والاجتماع وفي الاخلاق يمكن أن تكون ممثلةً لما لقيه الامامُ عليٌّ من أهل عصره . فاذا نحن تجاوزنا عن رأيه في المرأة لم نجد في آرائه في السياسة وفي العامة ما يخالف ما كان يشكو منه المصلحون في كل عصر ومصر .

ويَحْسُنُ أن نلاحظَ أنه لم يكن بالامكان أن يكون للأمام عليّ نظام فلسفيّ يجمع آرائه ولا أن نرى عنده آراءً مبتكرة مختلفة عما جاء به الاسلام . ان الامام علياً كان يعتقد أن الاسلام هو النظام الأمثل للبشر ، فما كان من المعقول أن يتصدّى لإيجاد نظام ما مهما كانت الدوافع .

السياسة والحرب

كان الامام عليّ بطلاً شجاعاً مظفّراً في جميع المعارك التي قادها أو خاضها قبل خلافته . أما في خلافته فقد فارقه الحظ في الحرب . وكذلك لم يكن الامامُ عليّ موفّقاً في السياسة . ان السياسة امر دُنيوي مَبْنِيّ على الدهاء والمكر بعيداً عن المروءة والصدق . وكان من سوء حظ الامام عليّ أن كان خصومُه ، وخصوصاً معاويةَ وعمروَ بن العاص ، رجالاً دنيويين لا يبالون أمراً ولا نهْياً من أوامر الدين ونواهيه . ولقد كان الامام عليّ يَعْرِف ذلك من نفسه ومن خصومه ويعدّ ذلك سبباً لقِلة نجاحه في السياسة والحكم .

أما في الحرب خاصة فقد ترك لنا الامام عليّ عدداً من الآراء الصائبة منها :

(أ) الاستعداد للحرب يجعل الامة مَهيبة يخافها اعداؤها ، بينما قعودُها عن الجهاد يُجرّىء اعداءها عليها .

(ب) كل امة تُغزى في ديارها تغلب على امرها وتَخْرَب بلادُها (لا ريب في ان وصول العدو الى ارض امةٍ دليلٌ على ضعف تلك الامة) .

(ج) ان نجاح القائد في الحروب يعتمد الى حد بعيد على طاعة جنده له وتقيُّدهم بأوامره .

الأخلاق

الاخلاق في نهج البلاغة من حيّز المجتمع لا من حيّز العقل ، لأنها مبنيّة

على ما عدّه الدين حسناً ولو كان غريباً في نظر الناس. والاخلاق في نهج البلاغة هي الاخلاق الاسلامية: وغاية الاخلاق الفوز في الآخرة:

«إنه ليس بشيءٍ شرٌّ من الشر إلا عِقابُه، وليس بشيء خيرٌ من الخير إلا ثوابُه. وكلّ شيءٍ من الدنيا سَماعُه أعظمُ من عِيانه، وكلّ شيء من الآخرة عِيانُهُ أعظمُ من سماعه... واعلَموا ان ما نَقَص من الدّنيا وزادَ في الآخرة خيرٌ مما نقَصَ من الآخرة وزادَ في الدنيا...

وفي نهج البلاغة خطب تنطوي على آراء تجعل الاخلاق تابعة للأرض التي ينشأ فيها الفرد. ولكن هذه الآراء مخالفة لاتّجاه الامامِ عليّ ومخالفةٌ للاسلام أيضاً، وهي — فيما نعتقد — من الآراء التي تسربت الى نهج البلاغة وليست منه.

والجانب النظري (الجدليّ) من الاخلاق مفقود في نهج البلاغة، أما جانب السلوك الانساني، من الناحية العملية، فبارز جداً. وسبب ذلك أن نظر الامام علي الى الاخلاق قد تلوّن باختباره المرير في حياته السياسية، فغلب عليه الاعتقاد بفساد الناس:

«إنّ الوفاءَ تَوأمُ الصّدق، ولا أعلَمُ جُنّةً أوقى منهُ. ولا يَغْدِرُ من عَلِمَ كَيْفَ المرجِع. ولقد أصبحنا في زمانٍ قد اتّخَذَ اكثرُ أهلِه الغَدْرَ كَيْساً[1] ونَسَبَهُم أهلُ الجهلِ فيه إلى حُسْنِ الحيلة. قاتَلَهُمُ اللهُ، قَدْ يرى الحُوّلُ القُلّبُ[2] وَجْهَ الحيلةِ ودُونَهُ مانِعٌ من أمْرِ اللهِ ونَهْيِه فَيَدَعُها رَأْيَ العينِ بعدَ القُدْرَةِ عليها، ويَنْتَهِزُ فُرْصَتَها من لا حَرِيجةَ[3] له من الدّين».

المرأة

نهج البلاغة شديد الحملة على المرأة، وسبب ذلك واضحٌ: ان عائشةَ امَّ المؤمنين وزوجَ رسول الله قد خلَقَت له مشاكلَ كثاراً. وترْجِع عداوةُ

(١) عقلا (٢) المقتدر المختبر للامور.
(٣) التوقي، يعني بذلك من لا يهتم أذنب أو لم يذنب.

عائشةَ وعلي إلى ايام الرسول — في حديث الإفك كما يَزْعُمون — فليُرْجَعْ الى ذلك في موضعه .

وكذلك اعتقد عليٌّ ان عائشة صرفته عن حقه في الخلافة . لما مرض الرسول مَرَضَ الموتِ حملت عائشة امرَ الرسول الى ابيها ابي بكر بأن يُصَلِّيَ بالناس مكانَ الرسول . ومع ان هذا لا يدل على ان الرسول اوصى بالخلافة لأبي بكر ابداً ، اذ ان استخلاف ابي بكر كان عملاً سياسياً قام به عمرُ بن الخطاب ، فإن الهاشميين قالوا يومذاك ، فيما يُروى : ان الأمر بالصلاة بالناس كان للامامِ علي فَصَرَفَتْه عائشة من عندِها الى ابيها ابي بكر .

ولم تبرز عائشة في ايام ابي بكر وعمرَ على مسرح السياسة . ولكن لما تولّى عثمان — وكان ليّناً مستنيماً الى قومه بني امية — رَجَتْ ان تُوَلّيَ مكانَــه اخاها محمدَ بنَ ابي بكر ، ولذلك يُروى انها كانت تقول : اقتلوا نَعْثَلاً(1) فقد كفر . ثم قُتل عثمان وكان من الذين اشتركوا في مقتله محمد بن ابي بكر اخو عائشة .

ولما انتُخِبَ علي خليفةً وقفتْ عائشة في صف الذين كانوا يطالبون علياً بدم عثمان مرة وبالاقتصاص من الذين قتلوا عثمان مرة ثانية . ولا ريب في أن عائشة هي التي اثارتْ على الامام عليٍّ حربَ الجمل وافسدت بذلك خلافته السياسية إفساداً كاملاً . من أجل ذلك عَظُمَتْ في نهجِ البلاغةِ نِقْمَةَ الامامِ عليٍّ على عائشةَ خاصّةً وعلى المرأة عامّة .

اراد الامامُ عليٌّ أن يرى « نقصَ قدرِ المرأة » مما جاء في القرآن الكريم في مواضع متفرقة :

في سورة النساء (٤ : ٣٤) : « الرجالُ قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضَهم على بعض وبما أنفقوا من اموالهم ؛ فالصالحاتُ قانتاتٌ حافظاتٌ للغيبِ بما حَفِظَ الله . واللاتي تخافون نُشوزَهن فعِظوهنّ واهجُروهن في المضاجع واضرِبوهن ، فان أطَعْنَكُمْ فلا تَبْغوا عليهن سبيلا ... »

---

(1) صيغة تحقير لعثمان .

وفي سورة النساء أيضاً عند الكلام على الارث (٤ : ١٠) : يُوصيكُم الله في اولادِكم للذكرِ مثلُ حظّ الانثيَيْنِ ... »

وفي سورة البقرة عند الكلام على الشهادة (٢ : ٢٨٢) «... واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فان لم يكونا رجلينِ فرجلٌ وامرأتانِ ممن تَرْضَوْنَ من الشهداء ، أنْ تَضِلّ إحداهُما فتذكّرَ إحداهما الاخرى... »

وكذلك في سورة البقرة (٢ : ٢٢٢) عند الكلام عن المَحيض .

هذه الاسباب كلها جعلت الامام علياً يحمل على النساء كلهن حملة شديدة ويتهمهُنّ جميعَهُنّ ومن يَتْبَعهُن مَعَهن . وقد خطب الامام علي بعد بعد معركة الجمل فوصف النساء بأنهن نواقصُ الإيمان ، نواقص الحظوظ ، نواقص الحقوق .

ومن اقوال الامام المأثورة : المرأة شر ، وشر منها انها لا بد منها .

ومع أن علياً يرى ان ذلك عامّ في النساء فانه يرى ايضاً ان نقمة عائشة كانت عليه خاصة وانها لم تكن لتعاملَ رجلاً غيره بما عاملته به :

« واما فلانةُ (يعني عائشة) فأدْرَكها رأيُ النساءِ وضِغنٌ غلا في صدرِها كمِرْجلِ القَيْنِ[1] . ولو دُعِيَتْ لِتنالَ من غيري ما أتَتْ اليّ لم تَفْعَلْ » .

على انه يرى ايضاً ان عائشة قاتلته لان قوماً حملوها على ذلك :

« فخرجوا يجرّون حُرمةَ رسول الله صلى الله عليه وسلم كما تُجرّ الامة عند شرائها متوجّهين بها الى البصرة » .

ولكن لما رأى الامام علي التفافَ أهل البصرة حول عائشة رضي الله عنها ذمهم لانهم كانوا هم تابعين لها ، فقال :

كُنْتُمْ جُنْدَ المرأة وأتباعَ البَهيمةِ[2] ، رَغا[3] فأجبْتُمْ وعُقِرَ[4]

(١) مرجل القين : كير الحداد .

(٢) البهيمة هنا الجمل ، وذلك ان عائشة كانت تركب في تلك المعركة جملا ، ولذلك عرفت تلك الحرب بحرب الجمل . (٣) صوت . (٤) قتل .

فهربتم . أخلاقكم رِقاقٌ وعَهْدُكم شقاق ودينُكم نِفاق ، وماؤكم زُعاق[1] ، وأنتُن بِلاد الله تُرْبَةً : أقرَبُها من الماءِ وأبْعدُها من السماءِ ، وبها تِسعةُ أعشار الشرّ .

نرى مما تقدم ان الامام علياً قد ظلم المرأة وحمل عليها حملة شديدة ، ولكننا في الوقت نفسه نرى سببَ ذلك واضحاً بيّناً . ولكن العجيب انه لم يرَ فيها خيراً البتة ، ولا ذكرها بحسنة ولا أشار اليها بمعروف . وعلى هذا تُحمل آراء نهج البلاغة في المرأة على أنها « رأيٌ سياسيٌ شخصي » للامام علي ، لا « رأي اجتماعي عامٌ » تُبنى عليه الاحكام التي تُعرف بها المنزلة الحقيقية للمرأة في المجتمع وفي تاريخ الفكر الانساني .

المختار من خطبه

الجهاد : اغار سُفيان بن عوْفٍ الازديّ الغامديّ على مدينة الأنبار زمانَ علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه ، وعلى الانبار يومذاك اشرس بن حسان (*) البكري . وقد استطاع سفيان ان يقتل اشرسَ وان يرد خيل علي بن ابي طالب عن المَسْلَحة (المكان الذي يرابط فيه الجند عند مركز حربي) . حينئذ خطب علي خطبته التالية :

امّا بعدُ ، فان الجهادَ بابٌ من ابواب الجنة فتحه اللهُ لخاصّة اوليائه . وهو لباس التقوى ودرْعُ الله الحصينة وجُنّته الوثيقة . فمن تركه رغبةً عنه ألبسه الله ثوب الذل وشَمِله البلاءُ[2] ، ودُيِّثَ بالصّغار والقَماء[3] ، وضُرِبَ على قلبه بالأسداد[4] ، وأُديلَ الحقّ منه بتضييع الجهاد ، وسِيمَ الخسفَ ومُنِعَ النّصَفَ[5] .

---

(١) مالح .   (*) في الخطبة : حسان بن حسان .

(٢) الجنة « بضم الجيم » : الوقاية ، الستر . شمله البلاء : عمته المصائب .

(٣) ديث : ذلل . الصغار والقماء : الذل والتضاؤل . المقصود : الذلة والاحتقار

(٤) الاسداد جمع سد . ضرب على قلبه بالاسداد : جعل بينه وبين الحق ستاراً .

(٥) اديل الحق منه : أخذ منه الحق ، ظلم . النصف (بفتح النون والصاد ، وتكون ايضاً بسكون الصاد مع فتح النون او كسرها) : الانصاف . الخسف : الذل

ألا وإني قد دعوتُكم الى قتال هؤلاء القوم[1] ليلاً ونهاراً ، وسراً واعلاناً ، وقلت لكم : « اغزوهم قبل ان يغزوكم » . فوالله ما غُزِيَ قومٌ في عُقْر دارهم إلا ذَلّوا . فتواكلتم وتخاذلتم حتى شُنَّتِ الغاراتُ عليكم ومُلِكَت عليكمُ الاوطان . وهذا أخو غامد[2] وقد وَرَدَتْ خيلُه الانبار ، وقد قَتَلَ حسانَ بنَ حسانٍ البكريّ ، وأزال خَيْلَكم عن مَسالحها[3] . ولقد بَلَغَني أن الرجلَ منهم كان يَدْخُلُ على المرأة المسلمة والأخرى المُعاهِدة فينتزِعُ حِجْلَها وقُلْبها وقلائدَها ورِعاثَها ما تُمْتَنَعُ منهُ إلا بالاسترجاع والاسترحام[4] ثم انصرفوا وافرين[5] ما نال رجلاً منهم كَلْمٌ[6] ولا أُرِيقَ لهم دمٌ . فلو ان امرَأً مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به مَلوماً ، بل كان به عندي جديراً .

فيا عجباً ، والله ، يُميت القلبَ ويَجْلُبُ الهمّ اجتماعُ هؤلاء القوم[7] على باطلهم وتفرقُكم عن حقكم . فقبحاً لكم وتَرَحاً حين صِرتم غرضاً يُرمى[8] : يُغارُ عليكم ولا تُغيرون ، وتُغْزَوْنَ ولا تَغزُونَ ، ويُعْصى اللهُ وتَرضَوْنَ . فإذا أمَرتُكم بالسير اليهم في الصيف قلتم هذه حَمارّة القيظ أمْهِلنا حتى يَسْبَخَ عنا الحر . وإذا أمرتكم بالسير اليهم في الشتاء قلتم هذه صَبارّة[9] القُرّ ، أمهِلنا حتى يَنْسَلِخَ عنا البردُ . كل هذا فِراراً من الحَرّ والقَرّ[10] ! فأنتم ، والله ، من السيف أفَرّ .

---

(١) أهل الشام .

(٢) أخو غامد : سفيان بن عوف أرسله معاوية لشن الغارات على أطراف العراق .

(٣) المسلحة : المكان الحصين الذي يوضع فيه الجند للدفاع .

(٤) الحجل : الخلخال (يكون في الرجل) . القلب : السوار (يكون في اليد) . القلادة : العقد في العنق . الرعاث : الأقراط (تكون في الأذن) . الاسترجاع : قولهم : إنا لله وإنا إليه راجعون. الاسترحام: طلب الرحمة، قولهم: رحمه الله — أي كانوا يتأسفون بأفواههم ولا يدافعون بأنفسهم . (٥) وافرين : سالمين . (٦) كلم : جرح . (٧) اهل الشام : اتباع معاوية .

(٨) الترح : الحزن . الغرض : الهدف ، أي تصيبكم المصائب .

(٩) حمارة القيظ : أشده . يسبخ : يخفّ . صبارة القر : أشده .

(١٠) القر : البرد . الأصل في القر ان تكون مضمومة ، ولكنها فتحت هنا اتباعاً للفظة الحر .

يا أشباهَ الرجال ولا رجالَ . حلومُ الأطفال ، وعقولُ ربّاتِ الحجال [1] لَوَدِدتُ أني لم أرَكم ولم أعرِفكم . معرفةٌ ، واللهِ ، جرّت نَدماً ، وأعقبت سَدَماً [2] . قاتلكم الله ، لقد ملأتم قلبي قيحاً وشحنتم صدري غيظاً ، وجرّعتموني نُغَبَ التهمام أنفاسا [3] . وأفسدتم عليّ رأيي بالعصيان والخذلان ، حتى قالت قُريشُ : إنّ ابن ابي طالب رجلٌ شُجاع ، ولكن لا علمَ له بالحرب . لله أبوهم ! وهل أحدٌ منهمُ اشدّ لها مِراساً [4] ، واقدم فيها مقاماً مني ؟ لَقد نَهَضتُ فيها وما بَلَغتُ العِشرين ، وها أنا قد ذَرّفت على الستين [5] ؛ ولكن لا رَأيَ لمن لا يُطاع .

ــ من خطبة له عليه السلام ، بعد حرب الجمل ، في ذم النساء :

مَعاشرَ الناسِ ، إنّ النساءَ نواقصُ الإيمانِ نواقص الحظوظ نواقص العقول .

فأما نُقصان إيمانهن فقعودُهن عن الصلاة والصيام في ايام حَيضِهن . واما نُقصانُ عقولِهِنّ فشهادة امرأتين كشهادة الرجلِ الواحد . وامــا نقصانُ حظوظهن فمواريثهُن على الأنصاف من مواريثَ الرجال .

فاتقوا شِرارَ النساء ، وكونوا من خِيارهن على حذر ، ولا تُطيعوهن في المعروف حتى لا يطمَعْن في المُنكر .

ــ كان الخوارج يتنادَوْن للاجتماع بقولهم : « لا حُكْمَ إلا الله » . وكانوا يَقصِدون بهذا النداء ان يضعفوا مركز الامام علي إذ يعنون انّ لاسلطة للامام علي عليهم لأن السلطة الحقيقية هي لله . ففي يوم من الايام سمع الامام عليّ الخوارجَ يحكّمون (يقولون : لا حكم الا الله) فقال :

كلمةُ حق يُرادُ بها الباطل ! نعم ، انه لاحُكْمَ الاّ لله . ولكنّ هؤلاء يقولون : لا إمرة الا لله . وانه لا بُدّ للناس من أميرٍ برّ أو فاجر ، يعمل في

---

(١) حلوم : عقول . ربات الحجال : النساء

(٢) السدم : الأسف .

(٣) سقيتموني الهم شيئاً بعد شيء .

(٤) المراس : المعاناة ، والتمرين .

(٥) زادت سني على ستين سنة .

إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر ، ويُبَلّغُ فيها الأجَل ، ويُجْمَعُ به الفَيءُ ، ويُقاتَل به العدو ، وتأْمَنُ به السُبُل ، ويُؤخذ به للضعيف من القويّ حتى يستريحَ بَرّ ويُستراحَ من فاجرٍ .

الحركة الفكرية في عصر الخلفاء الراشدين

اشتهر الصحابة بتفسير القُرآن ورواية الحديث وبالفقه كأبي بكر وعمر وطلحة والزبير وعبدالله بن عمر وعبد الرحمن بن عَوْف وأبي الدرداء وعبدالله ابن مسعود وعائشة وأبي هُريرة وأنَس بن مالك : اشتهر أبو بكر خاصة بعلم الانساب ، وعمرُ بآداب السِفارة (فقد كان يَسْفُر بين القبائل للصلح) ومُعاذ بن جبل بالقضاء . وسمّي عبد الله بن عبّاس تَرْجُمانَ القرآن .

أما الشعراء والخطباء فكانوا كثيرين . وكذلك كان حُفّاظ اللغة والعارفين بلهجات القبائل ، فان عثمان بن عفّان أمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام بجمع القرآن (راجع فوق ص ١٢٣ ، ١٣٤) وقال لهم : «اذا اختلفتم أنتم وزيد في شيء من القرآن فاكتبوه بلغة قريش فانما أنزل بلسانهم» (الفهرست ٣٧) .

وكان لأُبيّ بن كعب (ت ٢١ هـ = ٦٤٢ م) كتاب في فضائل القرآن (الفهرست ٥٥) ، ولأبي حمزة ثابت بن دينار الثُمالي المعاصر للامام علي كتاب في تفسير القرآن (الفهرست ٥٠) .

للتوسّع والمراجعة

— نهج البلاغة بشرح الشيخ محمّد عبده (حقّقه وزاد فيه محمّد محيي الدين عبد الحميد) ، القاهرة (المطبعة التجارية) بلا تاريخ ؛ أشرف على تحقيقه وطبعه عبد العزيز سيّد الاهل ، بيروت (دار الاندلس) ١٩٦٣ م ؛ الخ .

— شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ، طهران ١٢٧٠ هـ ، القاهرة (البابي) ١٣٢٩ هـ ، بيروت ١٩٦٤ .

ـ مستدرك نهج البلاغة ... ويليه كتاب مدارك نهج البلاغة ودفع الشبهات عنه ، تأليف الهادي كاشف الغطاء ، بيروت (مكتبة الاندلس
ـ ديوان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (محسن الامين) ، دمشق ١٩٤٧ م
ـ غرر الحكم ودرر الكلم... من كلام ـ.. الامام عليّ بن أبي طالب. جمعه عبد الواحد بن محمّد الآمدي ، صيداء ، ١٣٤٩ هـ=١٩٣٠م،
ـ ترجمة علي بن أبي طالب بقلم أحمد زكي صفوت ، القاهرة (مطبعة العلوم) ١٩٣٢ م .
ـ نهج البلاغة ، تأليف عمر فرّوخ ، بيرت ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .
ـ علي بن أبي طالب : شعره وحكمه ، تأليف أحمد تيمور ، القاهرة ١٩٥٨ م .
ـ علي والفلسفة ، تأليف محمد جواد مغنية ، بيروت بلا تاريخ .
ـ دراسات في نهج البلاغة ، تأليف محمد المهدي شمس الدين ، النجف (مكتبة الامين) ١٩٥٦ م .
ـ فضائل الامام عليّ لمحمّد جواد مغنيّة ، بيروت (دار مكتبة الحياة ١٩٦٢ م .
ـ عبقرية الامام ، لعبّاس محمود العقّاد ، مصر (دار المعارف) ١٩٤٣ م .

الدّولة الأُمَوِيَّة

بعد معركة صِفّين استبدّ معاوية بالشام (سورية) وبويع له بالخلافة فوطّد الملك في بيته. ولمّا توفّي معاوية (٦٠ هـ = ٦٨٠ م) خلفه ابنه يزيد فوقعت في أيامه مأساة كربلاء ٦١ هـ (١٠ — ١٠ — ٦٨١ م). ولما مات يزيد (٦٤ هـ = ٦٨٣ م) خلفه ابنه معاوية، وكان ضعيفاً عليلاً فتنازل عن الخلافة فتنازع عليها جماعة من بني أمية وعبدُ الله بن الزبير، ثم فاز بهـا مروان بن الحكم (٦٤ هـ = ٦٨٤ م). وخلّف مروانَ ابنُه عبد الملك في العام التالي وبقي في الخلافة واحدة وعشرين سنة خَلّصَ الحكمُ في اثنائها لبني أمية واتّسعت الفتوح في المشرق بإدارة والي العراق الحجّاج بن يوسف الثقفيّ (ت ٩٥ هـ = ٧١٤ م) وفي المغرب، في إفريقية والاندلس، بقيادة موسى بن نصير وطارق بن زياد.

وفي أيام الوليد بن عبد الملك اتّسع العمران في الشام واستبحرت الحضارة، ولكن بعد أن كانت الحركات الدينية والاحزاب السياسية قد اخذت تهدد حياة الدولة الاموية. فإلى جانب الخوارج والمرجئة كانت الدعوة العلويـة ترسّخ قواعدها في الولايات الشرقية، في خراسان وما حولها.

وكان عمر بن عبدالعزيز الذي تولّى الخلافة نحو سنتين ونصف سنة ثم توفي في سنة ١٠١ هـ (٧٢٠ م) تقيّاً عادلاً مثّل الفكرة الاسلامية في الحكم أحسن تمثيل حتى عُدّ في الخلفاء الراشدين، ولكنه كان وبالاً على مُلك بني أمية. ثم لم ير الامويون خليفة حازماً بعد هشام بن عبد الملك الذي تولّى الخلافة عشرين سنة الا بضعة اشهر من سنة ١٠٥ الى ١٢٥ هـ (٧٢٤ — ٧٤٣ م).

وتصاولت الحركات السياسية والدينية والفكرية في العصر الاموي. وكلّها

نابعة من النزاع على الخلافة ، حتى سقطت الدولة الاموية سنة ١٣٢ هـ (٧٥٠ م) .

صورة الحياة في العصر الأموي

في العصر الاموي انقلبت الخلافة مُلكاً وراثياً ونشأ منصب ولاية العهد ومنصب الوزارة ، كما نشأ عدد من الدواوين (الادارات الحكومية) كديوان الرسائل ، وهو يشبه رئاسة الوزارة في أيامنا ، وديوان الجند وديوان الخراج .

وكانت الدواوين (سجلاّت الحكومة) تكتب ، منذ الجاهلية ، بالفارسية في العراق وبالرومية في الشام وبالقبطية في مصر ، فنقلها عبدالملك كلّها الى العربية فأصبحت اللغة العربية لغة الدين والدولة والامبراطورية . وكذلك سكّ عبد الملك عملة عربية اسلامية ، وكان العرب يتعاملون ، منذ الجاهلية أيضاً ، بالدنانير والدراهم البيزنطية والفارسية .

وفي العصر الاموي كثر الموالي (المسلمون من غير العرب) ، ولكن لم يكن لهم حظّ في الحكم ولا نصيب في الحياة الاجتماعية والادبية لأن سياسة الدولة الاموية كانت قومية عنيفة مما أثار حفيظة الموالي . وقدكان من أثر ذلك نشأة الحركة الشعوبية التي بدأت بالقول بأن غير العرب كانوا قبل الاسلام أفضلَ من العرب حضارةً . ثم بدأ الموالي يكرهون العرب ، ثم أخذوا يضمون جهودهم الى جهود الناقمين على الحكم الاموي . وتبدّى ذلك أعظم ما تبدّى في انضمام الموالي الى الحركة العلوية التي أزالت الحكم الاموي وجاءت بالدولة العباسية .

وضعفت العصبية العربية أيضاً بنشوء طبقة المولّدين التي كانت نِتاجَ زَواجِ العرب بالفارسيات والروميات والتركيات وسواهن .

أما الحياة الدينية فقد رأينا منها طرفاً يتعلّق بالفرق النصرانية التي كانت كثيرة في الشام والعراق ، والى حد ما في مصر .

وانغمس الامويون وأنصارهم في شيء من الترف باتساع العمران ونشأت مجالس الغناء والخمر. ثم توسع الامويون وتأنّقوا في المطاعم والملابس وفي أثاث المنازل، كما كثرت رحلات الصيد وحلَبات السباق. ولكن يبدو أن هذا الترف لم يعمّ جميع الطبقات.

الحركة الأدبية والحركة الفكرية

كانت الحركة الادبية والحركة الفكرية ناشطتين في العصر الاموي[1]. أما الاشعار والخطب فقد وصل الينا منها شيء كثير. ويبدو أن التأليف لم يكن أقل نشاطاً، وانما لم يصل الينا مما ألّف في العصر الامويّ شيء. جاء في الاغاني (٤ : ٢٥٣) أن عبد الحكيم بن عمرو بن عبدالله بن صفوان الجُمَحي، وكان معاصراً للاحوص (ت ١٠٥ = ٧٢٣ م)، اتخذ بيتاً فجعل فيه شطرنجات ونردات وقرقات[2] ودفاتر فيها من كلّ علم، وجعل في الجدار اوتاداً؛ فمن جاء علّق ثيابه على وتد منها ثم جرّ دفتراً فقرأه، أو بعض ما يُلعب به فلعب به معَ بعضهم.

لعل أقدم من ألف في العصر الاموي صُحار بن العباس العبدي الذي أدرك معاوية وألّف له كتاب الامثال (الفهرست ١٣٣).

ومن المؤلفين المتقدّمين زياد بن أبيه (ت ٥٣ هـ = ٦٧٣ م) ألّف كتاباً في المثالب (الفهرست ١٣١)، أي معاثب العرب.

ومنهم عـَلاقة بن كريم الكلابي، وقد عاصر يزيد بن معاوية، وله كتاب الامثـــال.

ومن مشاهير المؤلفين المتقدّمين عـَبيد بن شـِرية المتوفّى في البصرة نحو

---

(١) راجع ملاحظة تتعلق بخالد بن يزيد في فصل « النقل والنقلة ».

(٢) القرق (بفتح أو بفتح فكسر) أو السدر (بضم ففتح) لعبة تلعب على رقعة فيها مربع صغير في الوسط ثم مربع كبير يملأ الرقعة. ثم هنالك خطوط تصل بين زوايا المربعين ثم بين النقاط التي تنصف الأضلاع، بعدئذ يرسم خطان متوازيان من كل جانب يصلان بين الخطين اللذين يصلان بين زاويتي المربعين. ويلعب على هذه الرقعة بحصيات (حجارة صغيرة).

سنة ٦٧ هـ (٦٨٦ م). روى عبيد بن شرية عن علاقة بن كريم، وله كتاب الملوك وأخبار الماضين (الفهرست ١٣٢).

واشتهر أبو الاسود الدُؤَلي المتوفى في البصرة سنة ٦٩ هـ (٦٨٨ م) بأنه أول من ألّف في النحو. وقد جعل أبو الاسود الكلمة ثلاثة انواع : اسماً وفعلاً وحرفاً مما يدل على شيء من العلم بالنحو اليوناني كان قد تسرّب الى العرب، ومن طريق السريان في الاغلب، منذ ذلك الزمن المتقدّم.

وكان سُليم بن قيس الهلالي المتوفّى في أيام الحجّاج من أتباع الامام عليّ وقد ألّف كتاباً في الفقه هو أول كتاب ظهر للشيعة (الفهرست ٣٠٧ – ٣٠٨).

ومن أشهر المحدثين والفقهاء ورواة الادب في العصر الاموي عُروة بن الزُّبير (ت ٩٣ هـ = ٧١٢ م) وهو شقيق عبدالله بن الزبير ابوهما الزبير ابن العوّام، وأمهما أسماء بنت أبي بكر. وقد ألف عروة كتباً في الفقه قبل سنة ٦٣ هـ (٦٨٢ م).

الى ذلك الحين كانت الكتابة العربية عَرِيّةً من الإعجام والحركات، فكلمة «فرح» كانت تقرأ بالقرينة : فرج، فرح، فرخ، قرح، قزح، الخ، معَ ما يمكن أن يلحق كلّ كلمة من الحركات التي تجعل منها اسماً مرفوعاً أو مجروراً أو تجعل منها فعلاً مهملاً أو مضعّفاً (مشدّداً) مبنياً للمعلوم أو للمجهول. ولقد حرَص الحجاج (ت ٩٥ هـ = ٧١٤ م) على أن تكون الحروف العربية معجمة ومحرّكة حبّاً بضبط قراءة القرآن الكريم؛ فالى أيامه يَرجِع تاريخ الاعجام والحركات.

ومن مؤلفي العصر الأموي عِكرمة (ت ١٠٥ هـ = ٧٢٣ م)، له تفسير للقرآن روايةً عن ابن عباس (الفهرست ٥١، ٥٣)؛ والحسن البصري وله أيضاً كتاب تفسير القرآن (الفهرست ٢٣)، ومكحول الشامي (ت ١١٦ هـ = ٦٣٤ م)، وله كتاب السنن في الفقه، وكتاب المسائل في الفقه (الفهرست ٣١٨)؛ وعبدالله بن عامر اليَحصُبي (ت ١١٨ هـ = ٧٤٦ م)، وله كتاب

مقطوع القرآن وموصوله ، وكتاب اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق (الفهرست ٤٣ ، ٤٤ ، ٥٤ ، ٥٥) .

وكان الخليفة عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١ هـ = ٧٢٠ م) قد أشار على محمد بن شهاب الزُهري (ت ١٢٤ هـ = ٧٤٢ م) بأن يجمع حديث رسول الله . ولا ندري اذا كان الزهري قد فعل ذلك .

وجاء في الفهرست (ص ٣٤) أن الخليفة الوليد بن يزيد (ت ١٢٦ هـ = ٧٤٤ م) جمع أشعار العرب وأخبارها وأنسابها ولغاتها .

ومن أعقاب المؤلّفين في العصر الاموي المغيرة بن مقسّم الضبّي (ت ١٣٦ هـ = ٧٥٣ م) ، وله كتاب الفرائض (الفهرست ٣١٦) .

أما أعظم المظاهر الفكرية في العصر الاموي فكان نشأة علم الكلام .

عِلمُ الكَلام
نِطاقُهُ وَنَشْأتُهُ
في العَصْرِ الأُمَوِيّ

قال ابن خلدون (المقدمة ٨٢١ وما بعدها) :

« عِلم الكلام علم يتضمّن الحِجاج (الجدال) عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهبِ السَّلَف وأهل السُّنّة . وسِرّ هذه العقائد هو التوحيد » .

ويشرح ابن خلدون التوحيد فيقول : « ان الحوادثَ في عالم الكائنات — سواءٌ أكانت من الذوات أو من الافعال البشرية أو الحيوانية — لا بد لها من أسبابٍ متقدّمة عليها بها تَقَعَ في مُسْتَقَرّ العادة وعنها يتمّ كَوْنُها (أي تعوّدنا أن نراها تحدث بهذه الاسباب الظاهرة وعلى هذا النَمَط) . وكل واحدٍ من هذه الاسباب حادث أيضاً ، فلا بدّ له من أسباب أخرى . ثم لا تزال تلك الاسباب مرتقية (مبتعدة واحداً بعد واحد) حتى تَنْتَهِيَ إلى مسبّب الاسباب وموجدها وخالقها ، لا إلَهَ إلاّ هو » .

ويتابع ابن خلدون الكلام ويقول إن الاسباب تتشعّب وتتضاعف في ارتقائها ، ولا سيّما اذا كانت متعلّقة بأفعال الناس والحيوان ، فإنّ من جملة أسباب هذه الافعال الانسانية والحيوانية في الشاهد (في ما نعرفه من اختبارنا) القُصودَ (المقاصد) والإرادات . والقصود والارادات أمور نفسانية ناشئة

في الغالب عن تصوّرات سابقة يتلو بعضُها بعضاً. وتلك التصوّرات هي أسباب قَصْد الفعل ، وقد تكون أسبابُ تلك التصوّرات تصوّرات أخرى. وكلّ ما يقع في النفس من التصوّرات مجهولٌ سببُه ، اذ لا يطّلع أحدٌ على مبادىء الامور النفسانية ولا على ترتيبها ، إنّما هي أشياءُ يلقيها الله في الفكر يتبع بعضُها بعضاً. والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ، وانما يُحيط علماً في الغالب بالاسباب التي هي طبيعة ظاهرة وتقع في مداركها على نظام وترتيب ، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصوّرات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس ، فلا تكاد النفس تدرك الكثير منها فضلاً عن الاحاطة...

« وحقيقة التأثير وكيفيّته مجهولة : "وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً"[1] فلذلك أُمِرْنا بقَطْع النظر عنها (عن الاسباب) وإلغائها جملة والتوجّهِ الى مسبّب الاسباب كلّها وفاعِلها وموجدها لترسخ صِبغة التوحيد في النفس ، على ما علّمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطُرُق سعادتنا لاطّلاعه على ما وراء الحِسّ... فلذلك نَهانا الشارعُ عن النظرِ في الاسباب وأمَرَنا بالتوحيد المطلق : "قل هو اللهُ أحدٌ ، اللهُ الصمدُ ، لم يَلِدْ ولم يُولَدْ ولم يَكُنْ له كفواً أحدٌ"[2] ».

اسم علم الكلام

يمكن أن تَرْجِعَ تسميةُ علم الكلام الى أحد أوجه التعليل التالية :

أ ــ ان هذا الفنّ اتّخذ اسمَه من الكلام الانساني ، لأن علماء هذا الفن كانوا يتجادلون على أساس من المَنطِق ، ويستعملون الأقيسة والأدلّة في جِدالهم. وكل ذلك راجع الى الكلام الانساني.

ب ــ اتّخذ هذا الفن اسمه من الموضوعات التي عالجها. إنّ أبرز قضايا

---

(١) سورة الإسراء (١٧ : ٨٥).

(٢) سورة الإخلاص ورقمها في المصحف ١١٢.

علم الكلام وأهمّها وأشدّها تعقيداً كان قضية خلق القرآن (قدمه أو خلقه) . وقد دار الخلافُ حولَ القرآن الكريم في السؤال التالي : أكلامُ الله هو أم لا ؟ من أجل ذلك عُرف هذا الفن كلّه باسم « علم الكلام » .

جـ ــ وزعم بعضهم أن « الكلام » في اللغة العربية يقابل « لوغوس » في اليونانية و « ملّتا » في السريانية ، بمعنى الكلمة ؛ وأن « علم الكلام » في العربية نقل (ترجمة) للتعبير اليوناني أو السرياني الذي يتعلّق بقضايا في النصرانية تشبه قضايا علم الكلام في الاسلام .

عوامل نشأته

نشأ علم الكلام من أحوال البيئة الاسلامية نفسها ، فهو من هذه الناحية نتاج البيئة الاسلامية وحدها . ويبدو لنا أن هذه الاحوال الاسلامية كانت منبعثة من مصادر أربعة : من الفُضول العقلي ، ومن التشدّد في المبادىء ، ومن السياسة ، ومن محاولة إقناع غير المسلمين في أول الامر بعقائد الاسلام .

(١) الفضول العقلي :

حثَّ اللهُ تعالى المسلمين في القرآن الكريم على التفكير وعلى جدال غير المسلمين بالّتي هي أحسن . فانطلق نفر من المسلمين يسألون عن كل شيء ، حتّى عن الاشياء الّتي لم يكن لها ــ ولا لها اليوم ــ جوابٌ شافٍ . وفي القرآن الكريم آياتٌ كثيرة تدل على نوع تلك الاسئلة الّتي كان العربُ والمسلمون ، منذ صدر الدعوة في حياة رسول الله ، يسألون عنها :

ــ يسألونك عن الروح، قُل : الروح من أمر ربي ، وما أُوتيتُمْ من العلم الا قليلاً .

ــ ولا تسألوا عن أشياءَ إنْ تُبْدَ لكم تَسُؤْكُمْ .

ــ ولا تَقْفُ ما ليس لك به علم .

ــ وما أدري ما يُفعَل بي ولا بكم .

ولقد كان العرب الجاهليون أنفُسهم يسألون رسولَ الله أسئلة تَمُتّ الى

علم الكلام . جاء في تفسير الطبري (١٣ : ٧٣ — ٧٤) أن نفراً من العرب المشركين ومن اليهود قالوا للرسول : من هذا الذي تدعو اليه ؟ أياقوتٌ هو أم ذهب أم ما هو ؟ وقال آخرون : أرأيتم ربّكم ؟ أذهبٌ هو أم فِضّة أمْ لؤلؤ ؟ .

وروى الزمخشري في تفسير سورة الرعد[1] أن أربد بن ربيعة العامري ، أخا لبيدِ الشاعر المشهور ، لما وَفَدَ مَعَ عامرِ بن الطُفيل على رسول الله ، وحدّثهما رسول الله عن قدرة الله على البعث واعادة الخلائق ، قال له أرْبَدُ : أخْبِرْنا عن ربّنا ، أمن نُحاسٍ هو أم من حديد ؟

(٢) التشدّد في المبادىء :

ان البشر متفاوتون في الاحوال الاجتماعية ، فهم من أجل ذلك يتفاوتون نفسياً ثم يَقِفون من القضايا العامة عادة مواقفَ مختلفةً . فالخوارج الذين كانوا بَدْواً في الأكثر تشدّدوا كثيراً في أمور الدين واعتقدوا أن الايمان « كلٌّ » لا يجوزُ التفريط في جانب منه . فمن ارتكب ذنباً كبيراً أو صغيراً بطل ايمانه فكان كافراً يجب قتله[2] .

أما المرجئة فكانوا أنصار بني أمية في الشام في الأكثر .

وكان هؤلاء يعلمون ان بني أمية اخذوا الخلافة غصباً أو بالقوة ثم خرجوا عن المنهج الذي سار عليه الخلفاء الراشدون ، ولكن لم يستطيعوا ان يقاوموا الدولة ، او ان يخالفوها محافظةً على مصالحهم على الاقل ، فاعتقدوا أن الاصلَ في الدين انما هو الايمانُ ، وان كلَّ ذنبٍ مهما عَظُمَ لا يمكن ان يُخْرِجَ أحداً من الدين . غير انهم اقروا بأن المذنبَ يعاقب ، ولكن لا نعاقبه نحن الآنَ ولا نَدينه ، بل « نُرْجِئه » (نُمْهِله ، نُؤخّره) إلى الله يُحاسِبُه يومَ القيامة بما يستحق . ومن هنا جاء اسمهم « المرجئة » .

(١) الكشاف ، المطبعة البهية ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٣ هـ ، ١ : ٤٩١ .

(٢) راجع الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ، مصر ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م ، ص ٥١ وما بعدها .

واما المعتزلة ، وهم اهل البصرة في الغالب واهل الكوفة وبغداد من أئمة الفقه واللغة والنحو والمنطق فقد قلّبوا الأمر على وجوهه والتمسوا الاعذار للناس وفصّلوا الادلة ، كشأنهم في تَطَلّب وجوه الإعراب وجوازات اللغة والتلفيق في الفقه بين المذاهب المختلفة والتوقف في القطع في الامور ، فاختاروا ان يقفوا هنا في الايمان ايضاً موقفاً وسطاً ، فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين ، اي أن المسلم اذا ارتكب ذنباً صغيراً لم يضرّه ذلك في ايمانه . وأما اذا ارتكب كبيرة (عصى والديه ، شرب خمراً) فان هذا يَنْقُصُ من ايمانه ولكن لا يُخرجه من الايمان . ولذلك لا يكون مرتكبُ الكبيرة عندهم مؤمناً تاماً ولا كافراً تاماً ، بل فاسقاً ، في منزلة بين المنزلتين : بين الايمان التام والكفر التــام .

(٣) التفكير السياسي :

وكان التفكير السياسي ، منذ وفاة رسول الله (١١ هـ = ٦٣٢ م) من العوامل الاولى التي أدّتْ الى نشأة علم الكلام . لما تُوفّي الرسول اختلف المسلمون في من يجب أن يتولّى الخلافة : أتكون الخلافــةُ بالانتخاب أو بالوراثة أو بالتعيين .

وسَلَكَ المسلمون في الخلافة مسالكَ مختلفةً : جاء أبو بكر الصديق بعد الرسول بالانتخاب ، وجاء عمرُ بن الخطاب الى الخلافة بالتسمية والتعيين من قِبَل أبي بكر . وأقر المسلمون ذلك من أبي بكر وبايعوا عمر . أما عثمان بن عفّان فجاء بالشورى : لما طُعن عمر بن الخطّاب خَشِيَ أن يختلف المسلمون بعده على الخلافة فعيّن ستّة نفرٍ من وجوه المسلمين في المدينة (هم رؤساء العصبيات والطامعون في الخلافة) وأمر أن يختلوا ثلاثة أيام يختارون في أثنائها واحداً منهم للخلافة . وقد اختاروا عثمان بن عفّان . أما عليٌّ فجاء الى الخلافة باجماع قادة الوفود الذين قتلوا عثمان . وأما معاوية فأخذ الخلافة بالسيف . ثم أصبحت الخلافة بالوراثة .

غير أن المسلمين اختلفوا نظرياً على منصب الخلافة :

قال اهل السُنة (من المهاجرين والانصار ، أهل مكة والمدينة) : إن الخلافة مَنْصِب دُنيوي ، ولكنْ لا بدَّ منها لإقامة أمور الدين والدنيا . والخليفة يُنتخب انتخاباً ، فمن أجمع أهلُ الحل والربط عليه وَجَبَتْ طاعته على المسلمين .

وقال الخوارج : الخلافة منصب دنيوي غايته اقامة الاحكام . فاذا اتفق المسلمون على اقامة الاحكام لم يبقَ حاجة الى نَصْب خليفة .

أما الشيعة فقالوا : الامامة (الخلافة) منصب ديني ، وتكون بالنصّ والتعيين في علي بن ابي طالب وأبنائه من فاطمة بنت محمد رسول الله .

وتشعّبت الآراء السياسية ، فيما بعدُ ، واختلطت الآراء الدينية ، ونَمَتْ في ذلك الاقوال حتى أصبح للخلافة نظريات دينية وقومية وسياسية ليس فيها شيء من الدين ، ولكنّ الجدال والقتال كثُرا حولها .

(٤) اقناع غير العرب :

لا رَيب في ان العربي قد بُهر بإعجاز القرآن الكريم وبلاغته وأدرك أسرارهما فقام له ذلك في كثير من الأحيان مقام الإقناع . ثم ان الفطرة العربية الاولى لم تكن بعيدةً عما جاء في القرآنِ من التوحيد . أما شأنُ غير العرب الذين دخلوا في الاسلام ، أو جادلوا المسلمين من غير أن يكونوا قد دخلوا في الاسلام ، فكان مختلفاً جداً . ولقد رأينا شيئاً من جدال اليهود والنصارى للمسلمين منذ أيام الرسول صلىّ الله عليه وسلم . ويبدو أن هذا الجدال كان يقود الى التنازع والتسابّ ، فخاطب الله تعالى المسلمين في القرآن الكريم بقوله[1] : «ولا تُجادلوا اهلَ الكتاب إلاّ بالّتي هي أحسن ، إلا الذين ظلموا منهم ؛ وقولوا : آمنّا بالذي أُنْزِلَ إلينا وأُنزل اليكم . وإلهنا وإلهكم واحدٌ ، ونحن له مسلمون » .

وفي سورة الانعام إشارة إلى جدالٍ عنيف بين المسلمين والمشركين حول التوحيد والشرك ، قبل أن يأمرَ اللهُ رسولَه بقتال مشركي العرب حتى يدخلوا

(١) «العنكبوت» ٢٩ : ٤٦ .

في الاسلام. قال تعالى (٦ : ١٠٦ — ١٠٨) : «اتَّبِعْ ما أوحي إليك من ربّك لا إله إلاّ هو ، وأعرِضْ عن المشركين . ولو شاء اللهُ ما أشركوا ؛ وما جَعَلْناك عليهم حفيظاً ، وما أنتَ عليهم بوكيل . ولا تَسُبّوا الذين يَدْعون مِنْ دونِ الله فَيسُبّوا اللهَ عَدْواً بغير علم . كذلك زيّنّا لكلِ قومٍ عملهم ؛ ثم إلى ربّهم مَرجِعُهم فينبّئهم بما كانوا يعملون» .

وبعد الفتح العربي ، بعد وفاة الرسول بنحو عامين ، وفي مدى عَشْرة أعوام من سنة ١٤ الى سنة ٢٤ للهجرة (٦٣٥ — ٦٤٥ م) ، كان العرب قد فتحوا العراق والشام وفارس ومصر ، ثم دخل في الاسلام أفواجٌ من اليهود والنصارى والمجوس من فِرَقٍ مختلفة ومذاهبَ شتّى . واذا كان هؤلاء قد غيّروا دينهم في ساعة من ليلٍ أو نهار ، فلم يكن من المنتظَرِ أن تتبدّل عقليتُهم بمثل هذه السرعة . إن الذي كان يعتقد أن في العالم إلهين أو ثلاثةً أو آلهةً بعدد مظاهر الطبيعة ، أو لا يؤمن بآلهٍ ولا ببَعْث ، أوكان يعيش في نظام اجتماعي غير ذلك الذي جاء به الاسلامَ ، لم يكن مستغرباً منه أن يسألَ علماءَ المسلمين أسئلةً تُساوِرُ نفسَه . وقد كان السائلُ دوماً أحدَ رجلين : إما رَجُلاً يطلُبُ جواباً يطمئن به قلبه ، واما رجلاً يريد أن يجادل لإدخال البلبلة في القلوب المطمئنّة . ومن هذين النوعين من السؤال نشأ علم الكلام .

نشأة علم الكلام

نشأ علم الكلام في مَدى قرن من الزمن : بعد معركة صفّين (٣٦ هـ = ٦٥٧ م) جِدالاً عاماً ثم انتهى قبيل سقوط الدولة الاموية (١٣٢ هـ = ٧٥٠ م) فنّاً مستوياً له مِنهاجُه وقضاياه المعيّنة . ويبدو لنا أن جميع القضايا الاساسيةِ لعلم الكلام نبعت في هذا الدور

أ — بعد معركة صفين وقَبولِ الامامِ علي كَرْهاً بالتحكيم على الخلافة بينه وبين مُعاويةَ ، خالف علياً جماعةٌ من أتباعه وخرجوا من صفوفه فسُمّوا «الخوارج» .

كان الخوارج يتشدّدون في القياس ، بظاهرِ القواعد والاحكام . وقد كان اعتراضهُمُ الاولَ على الامام عليّ أن الحرب بينه وبين معاوية كان يجب أن تنتهِيَ في ميدان القتال: وأن الحق في رأيهم لا يعدو أحد وجهين : إما أن يكون معاويةُ على حق فيتحتّم على الامام عليّ أن يتنازل له عن الخلافة ، واما أن يكون على غير حق فيتعيّن على الامام عليّ أيضاً أن يتابع القتال؛ فإنْ لم يفعل الإمامُ عليٌّ أحدَ هذين الأمرين فهو كافر .

وقد اجتمع الامام عليّ بهؤلاء الخوارج ، وكان يقال لهم المُحكّمة [١] والشُراة [٢] والحرورية [٣] ، وجادلهم ، ولكن لم يقنعوا منه . ثم انهم تآمروا عليه ، وعلى معاوية ووزيره عمرو بن العاص ؛ ولكنهم لم ينجحوا إلاّ في قتل الامام علي (٤٠ هـ = ٦٦١ م) .

آراء الخوارج المحكمة

آراء المحكمة من الخوارج بداثية تتصف بالتصلّب والتطرّف ، وان كان في ظاهرها شيء من المنطق الفِطري :

– الخِلافة حقّ لكل مسلم ، وغايتها إقامة الاحكام .

– اذا خالف الخليفةُ الشروطَ التي بويع عليها جاز عزلُه أو قتله .

– اذا اتفق المسلمون على أن يقيموا الاحكام بأنفسهم ، اسْتَغْنَوْا عن نَصْب خليفة .

---

(١) المحكمة : الذين كانوا يحكمون فيقولون : لا حكم إلا لله ، اعتراضاً على الإمام علي الذي قبل بأن يحكم رجلان (أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص) بينه وبين معاوية بالاستناد الى ما جاء في حكم القرآن الكريم في ذلك .

(٢) الشراة جمع شار ، وهو الذي شرى (أي باع) نفسه في سبيل الله (راجع القرآن الكريم ، سورة البقرة ، الآية ٢٠٧ : « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ، والله رؤوف بالعباد ») .

(٣) الحرورية نسبة الى حروراء (بفتح الحاء أو ضمها ، وهي موضع قرب الكوفة اجتمع فيه الإمام علي بالخوارج لما جادلهم .

ـ الدفاع عن الرأي بالجدال وبالقتال .
ـ قتل المخالفين لهم في الرأي مع أهلهم .

في العصر الأموي

مثّل حركةَ الكلام في العصر الأموي أربعُ فِرَقٍ : الخوارجُ وغُلاة الشيعة والمرجئة والمعتزلة . أما الخوارج وغلاة الشيعة فقد كانت آراؤهم الدينية ستاراً لنشاطهم السياسي . وأما المرجئة فكانت لهم آراءٌ سياسية سلبية فقط . والمعتزلة وحدَهم هم الذين كانوا ذوي اتّجاهٍ فكريّ خالص .

الخوارج

اتّسعت حركة الخوارج في دولة بني امية ولكنْ خبا شيء من حَمِيّة الخوارج الحربية ومال بعضُهم الى الاعتدال في الرأي السياسي والديني .

كان الأزارقة أتباعُ نافعِ بن الازرقِ المقتول سنة ٦٥ هـ (٦٨٥ م) أكثرَ الخوارج عديداً وأشدَّهم شوكة . ومن آراء الأزارقة :

ـ تكفير الذين اشتركوا في حرب الجمل وحرب صِفّين من الطرفين والحكمُ بخلودِهم في النار .
ـ تكفير القَعَدة (الخوارج الذين يقعدون عن قتال مخالفيهم) .
ـ إباحة قتل أطفال المخالفين لهم ونسائهم ؛ والقول بأن اطفال المشركين في النار مع آبائهم .
ـ التقية غيرُ جائزة في قول ولا عمل .
ـ مرتكبُ الكبيرة كافر كفراً يُخرجه من مِلّة الاسلام ويخلّده في النار .

وخالف نَجْدة بن عامرٍ الحنَفي نافعَ بن الازرق في تكفير القَعَدة وتَبِعَه جماعة عُرفوا باسم النجدات . ويرى نجدة أيضاً ان المسلم مطالَبٌ بمعرفة الله تعالى ومعرفة رسلهِ وتحريم دماء المسلمين وأموالهم والإقرارِ بما جاء من عند الله جُمْلةً . فإذا جهل المسلم شيئاً دون ذلك فهو معذور الى أن يعلَمَه .

ونَشِبَ بين النجدات أنفسهم نزاع قتل فيه نجدة سنة ٦٩ هـ (٦٨٩ م) .

وكذلك خالف زيادُ بنُ الأصفر نافعَ بن الأزرق في قتل أطفال المخالفين ونسائهم . وقد تبعه جماعة عرفوا بالصُفرية ، وكان أكثرهم يرى أن مرتكب الذنب قد يفقد اسم الايمان ولكن لا يحكم عليه بشِرك ولا كفر .

الشيعة وغلاة الشيعة

الشيعة أتباع الامام عليّ بن أبي طالب ، وكلهم يعتقدون أن الرسول صلى الله عليه وسلّم أوصى لعلي بالخلافة ، وأن الامامة (الخلافة) ليست قضيةً مصلحية يمكن أن تُفوّضَ الى نظر الناس فينتخبوا من شاءوا لِيتَوَلّيها ، بل هي قضية أُصولية وهي رُكن الدين . والخلافة عندهم كلّهم محصورة في علي ونسله ؛ والأئمة كلهم معصومون عن الذنوب كبيرِها وصغيرِها .

وشهد العصر الأُموي أربعَ فرق أساسية من الشيعة :

— الامامية الذين استمروا على الاعتقاد بهذه الامور السياسية .

— الزيدية (أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي) الذي استُشهد سنة ١٢١ هـ (٧٣٩ م) ، وهم يجيزون إمامة المفضول مع وجود الافضل (أي أن الامام علياً كان أحق بالخلافة ، ولكنهم يقبلون بصِحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان) .

— الكَيسانية (نسبة الى مولىً لعلي بن أبي طالب اسمه كيسان) .

دعا الى هذه الفرقة المختار بن أبي عُبيدٍ الثقفي ، وكان في أول أمره خارجياً (الشهرستاني ١ : ١٩٧) ثم انضم الى ابن الزبير ؛ ثم نَصَبَ الحربَ لبني أمية مباشرة . وقُتل المختار سنة ٦٧ هـ (٦٨٦ م) .

وخالف المختار سائر الشيعة بقوله بامامة محمدِ بنِ الحَنفية (ابن علي من زوجته خَوْلةَ الحنفية) . ثم زعم أن محمد بن الحنفية لم يَمُتْ ولكنَّ اللهَ حبسه في جبل رضوى لسِرٍّ لا نعلمه . وزعم المختار أيضاً أن الله يجوز عليه البَداء ، وذلك أن الله تعالى قد يأمر بشيء ثم يأمر بخلافه أو يُرجِعُ عما كان قد أمر به .

ولما مات محمد بن الحنفية (٨١ هـ - ٧٠٠ م) نقل الكيسانيةُ الامامة الى ابنه أبي هاشم عبدالله (ت ٩٨ هـ) ثم الى بنان بن سمعان التميمي (وليس بنّان من نسل عليّ). وقد ادّعى بنان هذا أن روح الله كانت قد حلّت في محمد بن الحنفية ثم انتقلت الى ابنه أبي هاشم ثم اليه هو، وقد قتله خالد ابن عبد الله القسري والي الكوفة سنة ١١٩ هـ (٧٣٧ م).

- الغالية، أو غلاة الشيعة، وهم جماعات من غير العرب في الاكثر كانوا متأثّرين باليهود والمجوس والنصارى فألّهوا الأمام علياً والأئمة من بنيه. وسأترك البحث في هذه الجماعات لأنها خارجة عن نطاق الايمان الجامع مما يجعل آراءها خارج نطاق علم الكلام.

المرجئة

المرجئة اسم لعدد من الفرق كانت تقول بارجاء (بتأجيل) الحكم على مرتكب الكبيرة - أمؤمن هو (كما قال الشيعة، ولكن يجب أن يُقام عليه الحدّ) أو كافرٌ (كما قال الخوارج، ويجب قتله) - الى الله يوم القيامة. فالله هو الذي يحكم على أعمال العبـــاد، وليس للعباد أن يحكم بعضُهم على أعمال بعض.

ووقف المرجئة هذا الموقف هرباً من الثورة على بني أمية. كان المرجئة يعتقدون كالشيعة والخوارج أن يزيدَ ونفراً من الامويين فاسقون أو كافرون، ولكنهم كانوا لا يريدون أن يصارحوهم العِداءَ (كما صارحهم الشيعة) أو يقاتلوهم (كما قاتلهم الخوارج)، فقالوا:

- نحن نطيع بني أمية لأنهم خلفاء.

- نحن لا نقاتلهم لأننا نعتقد أن كلّ ذنب مهما كان كبيراً لا يُخرِج من الايمان. وما دام الانسان مؤمناً فلا يجوزُ قتلُه ولا قتاله.

ومن أشهر المرجئة الذين نَعرِفهم ثابت قُطْنة (ت ١١٠ هـ ٧٢٨ م) الذي سَلَكَ في قصيدة له مشهورة عدداً من آراء المرجئة، منها:

نُرجي الأمورَ اذا كانت مُشبّهةً ، ونَصْدُق القول في من جار أو عندا .
المسلمون عـلى الاسلام كلّهـُمُ ، والمشركون استَوَوْا في دينهم قِددا .
ولا نرى أن ذنبـاً بالغٌ أحـداً مِ الناسِ شِركاً اذا ما وحّد الصمدا !

وذكر الشهرستاني في المرجئة الاولين (١ : ١٩٤) سعيد بن جُبير ، وهو من أهل أصفهان وسكن الكوفة . وكان سعيدٌ من التابعين ورعاً زاهداً ، وقد خرج مَعَ ابن الاشعث على عبد الملك . فلما تمكّن منه الحجاج قتله ، سنة ٩٥ (٧١٤ م) .

القدرية

القَدَرية (بفتح ففتح) هم القائلون بالقدر (بفتح ففتح أو بفتح فسكون) بمعنى القُدْرة ، أي قدرة الانسان على اكتساب أعماله . وهم منكرون للقضاء والقدر . وهؤلاء القدرية يعيّرون خصومَهم ويسمونه « قدرية » (نسبة الى القضاء والقدر) .

والقائلون بالقدر (بالارادة ، بالتخيير) ضدّ القائلين بالجبر (بالتسيير) ، وعلى ذلك قول أبي نواس (في ما أذكر) :

يا ناظراً في الدين ، ما الأمرُ؟ لا قَـدَرٌ صحّ ولا جَبْر !

وأول من قال بالقدر معبد الجُهَني ، ثم قال بخلق القرآن . وخرج معبد مع ابن الاشعث على عبد الملك فأخذه الحجاج وقتله ، سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) .

ومن معاصري معبد عمرُ المقصوص ، وكان معلّماً لمعاوية بن يزيد ثم ظهر عليه القول بالقدر فقتله الامويون ، سنة ٨٠ للهجرة .

وممن قال بالقدر أبو محمد عطاء بن يَسار القاصّ البصري (١٧ — ١٠٣ هـ) .

وأول من وسّع القول في القدر غَيْلان القِبطي ، نسبة إلى أصله ، أو غيلان الدمشقي نسبة الى بلده . وكان غيلان قد أخذ القول بالقدر وبخلق القرآن عن معبد ثم جمع بين القدر والإرجاء وقال (البغدادي ١٢٥) ان المعرفة الاولى اضطرار وليس بايمان ، وإن الايمان هو المعرفة الثانية بالله

تعالى والمحبّة والخضوع والاقرار بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وبما جاء من الله تعالى. ثم ان الايمان هو الاقرار باللسان، وإن المعرفة بالله تعالى ضرورية (وهي) فعل الله تعالى وليست من الايمان. والايمان لا يزيد ولا ينقص، ولا يتفاضل الناس فيه.

ولما تولّى عمر بن عبد العزيز الخلافة، سنة ٩٩ هـ (٧١٨ م)، استدعى غيلان واستتابه من القول بذلك كلّه أو يَقْتُلَه، فأظهر غيلان التوبة.

وخاض عمر بن عبد العزيز معركة الكلام التي كانت دائرة يومذاك، فهو أول متكلّمي أهل السنة، وله رسالة بليغة في الرد على القدرية يبدو انها مَبنيّة على رسالة للحسن البصري اليه في ذم القدرية (راجع البغدادي ٢٢٠).

فلمّا تُوفي عمر، سنة ١٠١ هـ، وجاء يزيد بن عبد الملك، وكان صاحب لَهْوٍ ولذّات ماجناً سفيهاً، عاد غيلان الى ما كان يقول به. فلما مات يزيدُ وخلفه أخوه هشامٌ، سنة ١٠٥ هـ (٧٢٤ م)، أمر هشام بقتل غيلان.

ومن القدرية الجَعْد بن دِرْهم وكان من أهل دمشق يقول بالقدر وبخلق القرآن وبنفْيِ الصفات عن الله سوى الخلق والفعل. وقال الجعد أيضاً «إن النظر الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة به فعلاً لافاعلَ لها» (البغدادي ١٦٧)..

وقُتل الجعد بن درهم يوم الاضحى من سنة ١٠٥ (٧٢٤ م)، قتله خالد بن عبد الله القسري.

أهل الحديث وأصحاب الرأي

حينما كان الرسول صلىّ الله عليه وسلّم حيّاً كان هو الذي يقوم للمسلمين بأمور دينهم وأحكام دنياهم، ومصداق ذلك قوله تعالى في سورة الحشر: «وما آتاكم الرسول (من الفيء و الغنيمة وغيرهما) فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا» (٥٩ : ٧)؛ ثم في سورة النساء: «يا أيها الذين آمنوا، أطيعوا الله والرسولَ وأولي الأمر منكم. فإن تنازعتم في شيء فردّوه إلى

الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خيرٌ وأحسن تأويلا » (٤ : ٥٩) .

فلما توفي الرسول وخلفه أبو بكر فعمر وَرِثا منه القيام بأمور الدنيا ، ثم كانت لهما الكلمة الفصل في تفسير الشرع وتطبيقه ؛ وقل أن جادلهما أحد . ثم جاء عثمان فعليّ ففقدا كثيراً من هذا السلطان في أمور الدنيا وفي أحكام الدين . وكان السببَ في قتلهما أن فريقاً من المسلمين لم ير رأيهما في ما كانا يحكُمان به .

وجاءت الدولة الاموية واتسعت الامبراطورية وتشعّبت الحياة في جميع نواحيها ولم يبق للخلفاء الامويين الا الوازعُ الدنيويّ من القوة والقهر فجعل الناس يستغنون عن الخلفاء في تأويل أمور الدين وفي تفسير أحكام الدنيا مما له صلة بالدين كشروط الخلافة وشروط البيع والشراء وصِحة أداء الزكاة لبيت المال وأشباه ذلك .

ونشأ في المسلمين فقهاءُ يتولّوْن ذلك لأنفسهم ولغيرهم منذ أواخر دولة الخلفاء الراشدين ، كما رأينا في تاريخ نشأة الخوارج . ثم اتّسع ذلك في العصر الأموي ، كما رأينا في سبب نشأة المرجئة والقدرية .

لم يكنِ الفرقُ بين المرجئة والمعتزلة وبين أصحاب الرأي وأهل الحديث في أول الأمر ، واضحاً ، لأن الفقهاء كانوا يتّخذون مواقفهم المخصوصة اجتهاداً من عند انفسهم . ولعل أبا عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فَرّوخ المتوفي في الأنبار ، سنة ١٣٦ هـ (٧٥٣ م) ، كان أشهر أصحاب الرأي حتى سُمّيَ « ربيعةَ الرأي » .

كان أهلُ الحديث يعتمدون في قضايا الاعتقاد والفقه القرآنَ الكريمَ وحديثَ رسول الله لا يَعْدُونهما ، وكان هؤلاء أهلَ الحجاز خاصّة ، اذ كانت أحاديثُ رسول الله كثيرةً في الحجاز شائعة . أما أصحاب الرأي فكانوا في الاكثر في العراق ، حيث كان الحديث قليلَ الشيوع (مقدمة ابن خلدون ٧٩٩) فاعتمدوا القياسَ وجعلوا يُفْتُون في قضايا الفِقه خاصة بالرأي .

وشاع القول بالرأي وكَثُرَ أصحابه واشتهروا في صدر العصر العباسي .

الحسن البصري ومذهب الاعتزال

ولد أبو سعيد الحسن بن يَسار في المدينة ، سنة ٢١ ﻫ (٦٤٢ م) ونشأ في الحجاز وأخذ العلم عن رجاله ، ثم انتقل ، قُبيل سَنة ٤٠ ﻫ (٦٦٠ م) مَعَ والده الى البصرة حيث تابع تخرّجه في العلم وحيث اكتسب لقبه الجديد واشتهر باسم الحسن البصري .

ادرك الحسنُ البصري في الحجاز والعراق جماعةً من الصحابة وشَهِدَ أحداثاً كثيرة كمقتل عثمان وحربَي الجمل وصِفّينَ ومقتل الامام علي وفَوْرة الخوارج وانتقال الخلافة الى الامويّين . ثم انه اشترك في الفتوح في المشرق بضع سنوات، ما بين ٥٠ وبين ٥٥ ﻫ (٦٧٥ — ٦٨٠ م) وعاد بعد ذلك الى البصرة واستقرّ فيها وشهد تتمّة الاحداث الكبرى كمأساة الحسين في كربلاء وانتقال الخلافة من الفرع السُّفياني الى الفرع المرواني . وكذلك عرَف الحسنُ البصري فقهاءَ الحجاز الذين كانوا يعتمدون الحديثَ كما عرَف فقهاء العراق الذين كانوا يقولون بالرأي .

وبلغ الحسنُ البصري في علوم الدين مبلغاً كبيراً فكانت مجالسه في المسجد وفي بيته تجمع زُرافاتٍ من جميع طَبقَات الناس ، ولا غَرْوَ فقد كان أصبح امام البصرة في عصره ، بل إمامَ عصرهِ كلّه ، مضافاً الى ذلك ورعٌ وصلاح وزهد وجرأة في الحق . لما وَلِيَ عُمَرُ بن هُبيرة العراقَ وأضيفت اليه خُراسان في أيام يزيدَ بنِ عبد الملك ، استدعى الحسنَ البصريَّ ومحمدَ بن سيرين والشعبيَّ (سنة ١٠٣ ﻫ = ٧٢١ — ٧٢٢ م) فقال لهم : إن يزيد خليفةُ الله استخلفه على عباده وأخذ عليهِمُ الميثاقَ بطاعته ، وأخذ عهدنا بالسمع والطاعة . وقد ولاّني ما ترَوْن ، فيكتب اليّ بالأمر من أمره ، فأقلّده ما تقلّد من ذلك (أنفذ أمره) فما تَرَوْنَ ؟ فقال ابن سيرين والشعبي قولاً فيه تقيّة . فقال ابن هبيرة : ما تقول ، يا حسنُ ؟ فقال (الحسن البصري) :

« يا ابنَ هُبيرةَ ، خَفِ اللهَ في يزيدَ ، ولا تخفْ يزيدَ في الله ! أن اللهَ يمنعُك من يزيدَ ، وان يزيدَ لا يمنعك من الله . وأوشَكَ (الله) ان يبعثَ إليك مَلَكاً فيزيلَكَ عن سريرك ويُخرجَكَ من سَعَة قصر الى ضيق قبر ، ثم لا يُنْجيك الا عمَلُك . يا ابنَ هُبيرة ، ... لا طاعةَ لمخلوقٍ في معصية الخالق » .

وتوفي الحسن البصري مساء يوم الخميس مُسْتَهَلَّ رَجَبَ من سنة ١١٠ (١٠ — ١٠ — ٧٢٨ م) .

للحسن البصري رسالة في ذم القدرية (المعارف ٢٢٥) وكتاب في تفسير القرآن (الفهرست ٥١) .

للحسن البصري صلة بالاعتزال من وجهين :

(أ) كان للحسن البصري مجلسٌ مشهودٌ في مسجد البصرة يحضُره الخاصة ، فربّما وقف على حلْقته رجل مثل الحجاج بن يوسف ؛ كما كان يحضره العامة . ولقد كان العصر عصرَ اضطرابٍ سياسي وقلق نفسي ، مثل كثير من العصور . وكان الحسنُ إذا أُلْقِيَ عليه سؤال في قضايا الايمان حاول أن يجيب عليه بالرأي ومن طريق المنطق . وأجوبته لم تكن للتقرير فقط ، بل للتعليل وللاقناع أيضاً .

(ب) ان مذهب الاعتزال نبع في مجلس الحسن البصري .

قال الشهرستاني (١ : ٦٠) :

« دخل واحدٌ على الحسن البصري فقال : يا إمامَ الدين ، لقد ظَهَرَتْ في زماننا جماعةٌ يُكفّرون أصحابَ الكبائر ، والكبيرةُ عندهم كفرٌ يُخْرَج به عن الملّة ، وهم وَعيدية الخوارج ؛ وجماعةٌ يُرجئون أصحابَ الكبائر ، والكبيرةُ عندهم لا تضرّ مَعَ الايمان ... والعملُ على مذهبهم ليس ركناً من الايمان ؛ ولا يضرّ مَعَ الايمان معصيةٌ ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الامّة . فكيف تحكُمُ لنا في ذلك اعتقاداً ؟

« فتفكّر الحسن في ذلك . وقبل أن يُجيبَ ، قال واصلُ بنُ عطاءٍ

(وهو تلميذ له ومن أهل حَلْقته) : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقٌ ولا كافر مطلق، بل هو في منزلةٍ بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من اسطوانات المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن : اعتزل عنّا واصل. فسُمّي واصل وأصحابه معتزلة».

فاذا كان واصل بن عطاء وعمرو بن عُبيد اللذان انفصلا عن الحسن بعد هذه الحادثة قد وُلِدا كلاهما سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م)، كما قيل، فان من المعقول أن تكون هذه الحادثة نفسها قد وقعت بعد سنة ١٠١ هـ، بعد أن بلغا العشرين من سنّهما، ثم بعــد وفاة عُمَرَ بن عبد العزيز وقبل مجيء هشام بن عبد الملك الى الخلافة، سنة ١٠٥ هـ. ان الآراء التي أعلنها واصل لا يمكن أن يكون عمرُ وهشامٌ قد سَمِعا بها وسكتا عنها.

اتجاهه وآراؤه

يمثل الحسن البصري نقطة تحوّل في تاريخ علم الكلام. من أجل ذلك كان من المنتظر ألا يكون موقفُه فاصلاً، وأن يقال عنه مرة إنه سنّي، ومرة إنه معتزلي، ومرة إنه صُوفي، أو أن يقال فيه إنه سني ومعتزلي وصوفي في وقت واحد.

وليس للحسن البصري آراء خاصة مخالفة لآراء أهل السنة والجماعة. على أن له تعليلاً عقلياً في بعض الاحيان للايمان ولحال صاحب الكبيرة وللاختيار في العمل الانساني. ثم كانت له حال من الزهد المعتدل : لم يَنْهك جسمَه ولا نفسه بصلاة أو صوم أو عُزلة؛ وكانتْ له حالٌ من التقوى الصحيحة والورع العاقل : يؤدّي العبادات على وجهها ويخشى الله فلا يقترب من حرام.

أما الايمان عند الحسن البصري فهو علم وعمل؛ والايمان لا يَكْمُلُ بلا عمل. ومرتكب الكبيرة ليس كافراً (لأنه يؤمن بالله ويقوم بعدد من

الاعمال التي فرضها الدين) ، ولكنه منافق (لأنه لا يعمل بما يعتقد) . بهذا الرأي نسبه قوم إلى المعتزلة لقوله بما يشبه المنزلة بين المنزلتين (بقوله ان مرتكب الكبيرة منافق لا هو مؤمن كامل ولا هو كافر) . ثم نسبه آخرون الى الخوارج (لأنه جعل مرتكب الكبيرة منافقاً ؛ والنفاق في القرآن الكريم أشدّ من الكفر) .

ويبدو أن الحسن البصري تردّد في القول بالقَدَر . فالموضوع نفسه في الدرجة الاولى غامض . حتى في القرآن الكريم ، فان ثمّت آيات تدل على أن الانسانَ مخيَّر ، وآيات تدلّ على أنه مُجْبَر ، وآيات تدلّ على أنه مخيّر في بعض الاحيان مجبر في غيرها . ولقد اتفق أيضاً أن سُئل الحسن البصري أسئلةً فأجاب عليها بالجواب الذي لا بدّ منه : كان عطاء بن يَسار ومعبد الجهني يأتيان الحسن فيسألانه ويقولان : يا أبا سعيد ، ان هؤلاء الملوكَ (الخلفاء الامويين وولاتهم) يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال ويفعلون (ما لا يُرضي الله) ثم يقولون : انما تجري أعمالنا على قَدَر الله . فيقول الحسن : كَذَبَ أعداء الله !

ان معنى قوله «كذب أعداءُ الله » أن الله لا يريد أن يُعْصى ولا هو يأمر بسفك الدماء ، وأن بني أمية كانوا يُغضبون الله بأعمالهم . ومع أن الحسن البصري لم يقصِدَ في هذا الجواب أن يقول بالقَدر ، فان الجواب نفسه يحتمل أن يكون قولاً بالقدر .

واذا نحن رَجَعْنا الى أول أمر الحسن البصري وجدناه قد تكلّم فعلاً في شيء من القدر ثم رجع عنه (المعارف ٢٢٥) .

جهم بن صفوان

هو أبو مُحرز جَهم بن صَفْوان الراسبي ، أخذ علم الكلام ومعظم آرائه عن الجعد بن درهم ثم أظهر مذهبه في تِرمِذ ، نحو سنة ١٠٠ هـ (٧١٩ م) .

كان جهمٌ من الذين يدعون الى الاصلاح بالقوة، وبالتالي من الذين يحملون السلاح ويقاتلون السلطان، وقد انضم الى الحارث بن سُريج في قتال نصر ابن سيّار وَالي الامويين على خُراسان. فأرسل نصر بن سيّار اليهما سَلْم ابن احوز فانهزم الحارث، ووقع جهم في الاسر فقتله سلم سنة ١٢٨ هـ (٧٤٥ – ٧٤٦ م). ويبدو أن قَتْلَه كان بدافع من السياسة لخروجه على بني امية ولا صلة له بأقواله، لأنه قتل في أيام مروان بن محمد، وكان مروان تلميذاً للجعد بن درهم كجهم بن صفوان ومشاركاً لجهم في عدد من أقواله.

آراؤه (راجع البغدادي ١٢٨؛ الشهرستاني ١ : ١٠٩ – ١١٢):

جهم بن صفوان في الاصل من القائلين بالجبرية الخالصة، وهم الذين لا يُثبتون للمخلوقين فعلاً ولا قدرة على الفعل أبداً. ومن آرائه:

أ – ان الايمان هو المعرفة بالله فقط، وان الكفر هو الجهل بالله فقط. ومن أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكْفُرْ بجحدِه، لأن المعرفة لا تزول بالجحد، فهو مؤمن. ثم ان الايمان لا يتبعّض: لا ينقسم الى عَقْد (اعتقاد بالقلب) وقول (إعلان باللسان) وعمل، ولا يتفاضل أهلُه فيه: إن إيمان لانبياء كايمان العامة.

ب – نفي الصفات الازلية عن الله.

قال جهم بن صفوان بالتنزيه المَحْض وامتنع عن أن يصف الله بأنه شيء. ثم انه جعل الصفات نوعين: صفات يتصف العباد بمثلها وصفات مختصة بالله وحدَه. وقد نفى جهمٌ أن يكونَ الله متّصفاً منذ الازل بصفات يتصف عباده بمثلها، نحو حيّ وعالم ومريد؛ ولكنّه وصف الله بالصفات التي هي له وحدَه دون المخلوقين، نحو قادر، خالق، فاعل، محيي، مميت.

من هذا الاصل فرّع جهمُ بن صفوان القولَ بالجبر:

بما ان الله وحدَه هو القادر والفاعل، فان المخلوقين لا يقدرون على فعل شيء. فالافعال التي تظهر من المخلوقين، اذن، مثلُ قولنا: طلعت الشمس، جرى النهر، تفتّح الزهر، انكسر الابريق، مَرِض الرجل،

فاز المجتهد ، يجب أن تنسب الى المخلوقين على المجاز لأنها ليست من فعلهم بل من فعل الله ؛ فالمخلوقون اذن مُجبَرون على جميع الاعمال التي تظهر منهم .

جـ ــ أن لله علماً حادثاً (علماً بالجزئيات) .

يرى جهم أن الله لا يجوز أن يعرف الشيء قبل أن يخلقه . لأن الله إذا علم بالشيء قبل أن يخلقه ثم خلقه فلا يجوز أن يظل علمه بالشيء بعد خلقه كما كان قبل خلقه ، اذ معنى هذا أن الله كان يجهل حال الشيء بعد خلقه (لأن العلم بأي شيء سيوجد ، كما يقول جهم ، هو غير العلم بأنه وجد) . واذا فرضنا علم الله بالشيء بعد أن خلقه هو غير علمه به قبل أن يخلقه ، فان معنى ذلك كما يقول جهم أن علم الله قد تغيّر . وكلّ متغيّر مخلوق وحادث فليس بقديم . فعلم الله بالاشياء الحادثة اذن ، كما يقول جهم ، حادث .

د ــ أن الله لا يُرى (لا في الدنيا ولا) يوم القيامة .

هـ ــ ان كلام الله تعالى في القرآن عند جهم (قياساً على رأيه في العلم) حادث (لأنه متعلّق في الدرجة الاولى بالقرآن الذي نزل على محمد رسول الله (ولم يكن موجوداً قبله) . ولذلك كان القرآن عنده محدثاً مخلوقاً .

و ــ أن حركات أهل الخُلْدين (الجنة والنار) تنقطع . والجنة والنار نفسهما تفنيانِ بعد دخول أهلهما فيهما وتلذّذ أهل الجنة بنعيمها وتألّم أهل النار بجحيمها ، ولا يُتَصوّر حركاتٌ لاتتناهى في الماضي وفي المستقبل . أما كلمة «خالدين» التي تستعمل في القرآن الكريم نعتاً لأهل الجنة ولأهل النار ، فيجب أن نتأوّلها ، في رأي جهم ، ونفهم منها المبالغة والتحقيق لا الدوام الأبدي . غير أن الله قادر على أن يخلق أمثال الجنة والنار بعد فنائهما ، مرات كثيرة .

ز ــ ان المعارف واجبة بالعقل قبل وُرودِ الشرع (أي ولو لم يأت بها خبر في الدين على لسان نبيّ) .

واصل بن عطاء وفرقة المعتزلة

ولد أبو حُذيفة واصل بن عَطاء في المدينة سنة ٧٠ هـ (٦٨٩ م)

ويبدو أنه انتقل الى البصرة ، وهو في نحو العشرين من عمره ، ولازم حلْقة الحسن البصري

وكان واصل ، مع هدوئه ، وطول صمته ، غزيرَ العلم حاضر البديهة بليغاً مقتدراً في الجدل ، وكان عظيم الاحاطة بمقالات أصحاب الديانات والمذاهب .

وعُرف واصل بلقب الغزّال لا لِأنه كان يعمل في الغزْل ، بل لأنه كان يجلس في سوق الغزل عند صديق له حتى يَعْرِفَ المحتاجات المتعفّفات من اللواتي يتكسّبن بغزل الصوف وبيعه فيتصدّقَ عليهنّ .

وواصل بن عطاء رأس المعتزلة ؛ لم يُعرف اسم « المعتزلة » بهذا المعنى الفلسفي قبل اعتزاله هو حلقةَ الحسن البصري نحو سنة ١٠٠ هـ راجع ص ٢١٨) ، ولم تعرف آراء المعتزلة في نسق من الجدل الكلامي قبل ذلك الحين .

وهكذا نبع في العصر الاموي فرقة جديدة اشتهرت باسم المعتزلة .

وكان واصل بن عطاء شديد الدفاع عن آرائه نشيطاً في نشرها حتى أنه كان يبعث الرسل بها الى الاقطار .

وكانت وفاة واصل ، في البصرة ، سنة ١٣١ هـ (٧٤٩ م) .

كتبه

ذكر ابن النديم (الفهرست ، القاهرة ، ملحق ١) لواصل بن عطاء عدداً من الكتب منها :

كتاب أصناف المرجئة – ك التوبة – ك المنزلة بين المنزلتين – ك معاني القرآن – ك الخطب في التوحيد والعدل – ك ما جرى بينه وبين عمرو بن عُبيد – ك السبيل الى معرفة الحق .

غير أننا لا نعرف اليوم لواصل بن عطاء كتاباً باقياً .

آراؤه ومذهبه

ان نفراً من المتكلمين الاولين ، من الخوارج والمرجئة والشيعة ومن

المفكّرين الآخرين أمثال جَهم بن صفوان والجعد بن درهم وغيلان الدمشقي قد سبقوا واصلاً الى عدد من آرائه ، ولكنّ واصلاً هو الذي جعل من هذه الآراء مذهباً قائماً الى جانب المذاهب التي تبلورت في مطالع العصر الاموي كمذهب الخوارج والمرجئة والشيعة .

فمن آراء واصل :

ـ نفي الصفات : لم يُجز واصل أن نصف الله بصفاتٍ فنقولَ هو عالم أو حي أو قدير أو مريد ، لأننا لو نسبنا احدى هذه الصفات اليه لوجب أن تكون فيه قديمة (منذ الازل ، منذ وجوده هو) فيكون عندنا حينئذ قديمان (الله وصفته) ، ولا قديمَ إلاّ اللهُ . فاذا نحن أجزنا نسبةَ الصفات الى الله فكأننا أجزنا قديمين أو ثلاثة قدماء أو أربعة الخ ، فكأنّنا قد عدّدنا الآلهة .

ـ القول بالقدر ، وقد أخذ ذلك عن معبد الجهني وغيلان الدمشقي واهتم به أكثر من اهتمامه بنفي الصفات .

قال واصل : ان العبد هو الفاعلُ الخيرَ والشرَّ والايمانَ والكفرَ والطاعة والمعصية (أي ان الانسان حرٌّ مخيّر) ، وهو المُجازى على فعله (أي المحاسَب عليها يوم القيامة : يُثاب على ما أحسن ويُعاقب على ما أساء) . وإن الله قد جعل الانسان قادراً على جميع الاعمال ، والانسان هو الذي يختار ما يفعله خيراً أو شرّاً بارادته وقدرته .

ـ القول بالمنزلة بين المنزلتين :

كان الخوارج يقولون إن مرتكب الكبيرة كافر يعاقَب يوم القيامة بالدخول الى النار . وقال المرجئة ان المؤمن يَظَلّ عندهم مؤمناً مهما ارتكب من الذنوب ، وإن الله تعالى هو الذي سيحكم في أعمال العباد يوم القيامة . .

فوقف واصل بين الفريقين ، بين الخوارج والمرجئة ، وقال ان مرتكب الذنب الكبير ليس كافراً (كما يقول الخوارج) ولا هو مؤمن (كما يقول المرجئة) ولكنّه في منزلة بين المنزلتين (بين الايمان والكفر) . وتعليل ذلك عند واصل أن الايمان مجموع من صفات الخير ، فاذا ارتكب المؤمن ذنباً

(كبيراً) فانه يكون قد فارق إحدى صفات الخير في الايمان فنقص ايمانه ، ولكنّه يظل محافظاً على عدد من صفات الايمان فلا يجوز لنا أن نعدّه كافراً . من أجل ذلك لا يبقى مرتكب الكبيرة مؤمناً مطلقاً ولا يصير كافراً مطلقاً ، بل يصبح فاسقاً ، أي في منزلة بين المنزلتين : بين الايمان المطلق والكفر المطلق .

— ردّ شهادة أهل الجمل وصِفّين :

في سنة ٣٦ ﻫ (٦٥٦ م) وقعت الحرب بين علي وبين عائشة زوج الرسول ، وكان مع كلّ واحد منهما فريق من الصّحابة ؛ وقد عُرفت هذه الحرب بحرب الجمل . وفي آخر تلك السّنة نفسها وقعتِ الحرب بين عليّ ومعاوية في صفّين .

وانقسم المسلمون في الرأيِ حول الفريقين المتنازعَيْنِ في الجمل وصِفّيْن : أيّهما كان مخطئاً وأيهما كان مصيباً ؟

قال واصل : لا بدّ من أن يكون أحد الفريقين في حرب الجمل وفي حرب صفين مخطئاً فاسقاً ، ولكنّي لا أستطيع أن أعيّن الفريقَ الفاسق . لذلك كانا جميعاً فاسقين ، ولكنْ لا على التعيين . ومن أجل ذلك لا أستطيع اخراج أحد من الفريقين من الايمان الكامل لأنني غير واثقٍ على القطع ، من أنه هو الفاسق . ولكن لو تقدم إلي شاهدانِ أحدُهما من أنصار علي في معركة صفين ، والثاني من أنصار معاوية ، لما قَبِلْتُ شهادتهما جميعاً لأنني لا أعرف أيهما المؤمن الكامل منهما .

عمرو بن عبيد

ولد أبو عُثمان عَمْرُو بن عُبيد بن باب بسنة ٨٠ ﻫ (٦٩٩ م) في البصرة . وقد كان أبوه نسّاجاً ثم أصبح في شرطة الحجاج .

وكان عمرو نفسه صديقاً لواصل بن عطاء وزميلاً له في التخرّج على الحسن البصري . وكانت وفاة عمرو بعد سنة ١٤٠ ﻫ (٧٥٧ م) ، في أيام أبي جعفر المنصور ، وبعد وفاة واصل بنحو عشر سنين . غير أن نشاطه في علم الكلام

كان في العصر الاموي .

وكان عمرو بن عُبيد مشهوراً بالزُّهد والورَع والصّلاح ، مُعْرِضاً عن الدنيا وعن أصحاب السلطان ، حتّى قال فيه الخليفة المنصور :

كلّكُمْ يمشي رُويدْ ، كلّكم يطلُب صيد ،
غيرَ عمرو بنِ عُبيد !

غير أنه كان ، من الناحية العقلية ، أقل من واصل مع كَثْرة علمه بأمور الدين من الحديث والفِقه وكثْرة اشتغاله بالعلوم النقلية والعقلية . ومن العجيب أنه كان من أصحاب الحديث ومن القائلين بالقدر معاً . ومما نسبه الى علم الكلام حبه للجدل وصبره عليه ساعاتٍ طوالاً . غير أننا لا نجد له آراءً غير آراء زميله وصديقه واصل بن عطاء .

أصول المعتزلة

أصول كلّ علم هي القواعد الاساسية التي تُعتمد في تصحيح قضايا ذلك العلم ومسائله مع الاستدلال .

ذكر الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ = ١١٥٣ م) الاصول فقال (١ : ٥١) :

« الاصول معرفة الباري تعالى بوحدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيّناتهم . وبالجملة فإنّ كلّ مسألة يتعيّن فيها وجه الحق بين المتخاصمين فهي من الاصول .

« والدين نفسُه معرفةٌ وطاعة . والمعرفة أصلٌ والطاعة فرع . فمن تكلّم في المعرفة والتوحيد (وسائر ما يتعلّق بالعقيدة) كان أصولياً ؛ ومن تكلّم في الطاعة والشريعة (في أحكام العبادات والمعاملات) كان فروعياً .

« والاصول موضوع علم الكلام ؛ والفروع موضوع علم الفقه ... فكلّ ما هو معقول ويُتوصّل اليه بالنظر والاستدلال فهو من الأصول ؛ وكلّ ما هو مظنون ويتوصّل اليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع » .

وأصول المعتزلة — القواعد التي تميّز الحقّ في رأيهم من غير الحق —

خمسة . ويبدو أن هذه الاصول لم تتعيّن وتستقر مرةً واحدة . غير أن واصلَ بن عطاء أشار اليها كلِّها وسمّاها « القواعد » . ثم لما جاء النظّام جعل تلك الاصول ثلاثة . غير أن واصل بن عطاء كان قد أشار الى هذه كلّها ، وهي (الشهرستاني ١ : ٥١ — ٥٣ و ٥٧ — ٦٢) .

أصلُ التوحيد : ان الله واحدٌ في ذاته لا قسيمَ له ولا صفةَ له ، وواحدٌ في أفعاله لا شريكَ له . فلا قديم غير ذاته ، ولا قسيم له في أفعاله . ومُحال وجودُ قديمين (ذات الله وصفة الله ، مثلاً) .

أصل العدل : العدل ما يقتضيه العقلُ من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة .

نظر المعتزلة إلى أعمال البشر فوجدوا فيها ما هو خير وما هو شر ، وما هو نافع وما هو ضارّ . ثم انهم قالوا : ان كلّ انسان مَجْزِيّ بما يعمل . من أجل ذلك لم يقبلوا أن تكون الاعمال مقدورة على البشر ، بل جعلوا الانسان مخيّراً يعمل أعماله كلّها بارادته هو فيستحقّ الثوابَ على ما أحسن من أعماله والعقابَ على ما أساء منها . وليس من العدل أن يقدّر الله عملَ الشرّ على انسان ثم يُعاقِبَه عليه .

أصل الوعد والوعيد : هذا الاصل تابع في حقيقته لأصل العدل ، ثم ان له صلة بكلام الله وخلق القرآن :

قال المعتزلة لا كلامَ في الازل (فنفَوا أن يكون كلامُ الله قديماً كيلا يشاركَ الله في القدم) ، وانما هو أمرٌ ونهيٌ : وَعَدَ (الله) وأوعد بكلام مُحْدَثٍ (الشهرستاني ١ : ٥٣) ، فمن نجا فبفعله استحقّ الثواب ، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب . والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك .

أصل العقل . قال المعتزلة : المعارف كلّها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل . وشكر المنعم واجبٌ قبل وُرودِ السَمْع . والحُسْن والقُبح صِفتان ذاتيتان للحَسَن والقبيح . وحكم العقل مقدّم على الخبر الديني اذا كان الخبر الديني مناقضاً للعقل .

القول بالمنزلة بين المنزلتين (راجع ص ٢٢٣).

ولأهل السنة والجماعة (الذين اصبح اسمهم فيما بعد الاشعرية) أصول قريبة من هذه في اللفظ مناقضة لها في المعنى تأتي في مكانها.

للتوسع والمطالعة [١]

* القاسم بن محمد بن عليّ الزيدي (ت ٢٤٦ ﻫ):
- كتاب الردّ على الزنديق اللعين ابن المقفّع [٢] (نشره جويدي) روما ١٩٢٨.
* الجاحظ (ت ٢٥٥ ﻫ):
- كتاب البيان والتبيين
- كتاب الحيوان
- كتاب العثمانيّة (بتحقيق عبد السلام محمّد هارون)، القاهرة (دار الكتاب العربي) ١٣٧٤ ﻫ = ١٩٥٥ م.
- الردّ على النصارى (نشره جميل جبر)، بيروت (المطبعة الكاثوليكيّة) ١٩٥٩.
* أبو محمّد عبد الله بن قُتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ ﻫ):
- تأويل مختلف الحديث، القاهرة ١٣٢٦ ﻫ = ١٩٠٨ م.
- كتاب مشكل القرآن، القاهرة ١٩٣٥ م.
- الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهميّة والمشبّهة (نشره محمّد زاهد الكوثري)، القاهرة (مطبعة القدسي) ١٣٤٩ ﻫ = ١٩٣١.
- عيون الاخبار، القاهرة (دار الكتب المصرية) ١٣٤٣ = ١٣٤٩ ﻫ

---

(١) أكثرت من ذكر الكتب التي تبحث في علم الكلام لأن معظمها يبحث في الفلسفة وأصول الإسلام أيضاً، وفي الإسلام عموماً. ثم اني نسقت أسماء هذه الكتب على أسماء المؤلفين لأن ذلك سيسهل الإشارة إليها. وربما تركت في بعض الأحيان ذكر البلد الذي طبع فيه الكتاب وتاريخ الطبع إذا كان الكتاب مشهوراً كثير الطبعات.

(٢) غير ابن المقفع صاحب كتاب كليلة ودمنة.

= ١٩٢٥ ــ ١٩٣٠ م .

• أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٢ هـ) :

ــ ردّ الامام الدارمي ... على بشر المريسي العنيد (بتحقيق محمد حامد الفقي) ، مصر (مطبعة أنصار السنّة المحمّدية) ١٣٥٨ هـ .

ــ كتاب الردّ على الجهمية (نشره غوست فيتستام) ، ليدن (بريل) ١٩٦٠ م .

• أبو الحسين عبد الرحيم بن محمّد الخيّاط (ت ٢٩٠ هـ) :

ــ كتاب الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد ... (نشره نوبرغ) القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٢٥ م .

ــ ..... ترجمة فرنسية (للكتاب السابق) مع النص العربي (ألبير نصري نادر) ، بيروت (معهد الآداب الشرقية) ١٩٥٧ م .

• أبو بكر محمّد بن اسحق النيسابوري (ت ٣١١ هـ) :

ــ كتاب التوحيد واثبات صفات الربّ ، القاهرة ١٩٣٧ م .

• ابو الحسن عليّ بن اسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠ هـ) (راجع ترجمته) .

• أبو الليث نصر بن محمّد السمرقندي (ت ٣٧٣ هـ) :

ــ تنبيه الغافلين ، القاهرة ١٢٧٨ ، ١٣٠٣ هـ الخ .

ــ بستان العارفين ، كاكتّا ١٨٦٨ م ، بولاق ١٢٨٩ هـ .

• أبو الحسين محمّد بن أحمد الملطي (ت ٣٧٧) :

ــ التنبيه والردّ على أهل الاهواء والبدع (نشره محمّد زاهد الكوثري) القاهرة ١٣٦٩ هـ = ١٩٤٩ م .

• أبو عبد الله عبيد الله بن محمّد بن بطّة (٣٨٧ هـ) :

ــ كتاب الشرح والابانة عن أصول السنّة والديانة (هنري لاوست) بيروت (المطبعة الكاثوليكيّة) ١٩٥٨ م .

• جمال الدين أبو بكر الخوارزمي (ت ٣٨٣ هـ) :

ـ مفيد العلوم ومبيد الهموم ، القاهرة ١٣٢٣ ﻫ ، دمشق ١٣٢٣ ﻫ .
• أبو القاسم اسماعيل الصاحب بن عبّاد (ت ٣٨٥ ﻫ) :
ـ كتاب الابانة عن مذهب أهل العدل (تحقيق محمد حسن آل ياسين ، النجف ١٣٧٢ ﻫ = ١٩٥٣ م .
• أبو بكر محمّد بن الطيّب الباقلاّني (ت ٤٠٣ ﻫ) :
ـ كتاب التمهيد (ضبطه .... محمود محمّد الخضـيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة) ، القاهرة ١٣٦٦ ﻫ = ١٩٤٧ م .
ـ .... (تصحيح الاب مكارثي ، منشورات جامعة الحكمة في بغداد بيروت (المكتبة الشرقية) ١٩٤٧ م .
ـ الانصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز جهله (نشره محمّد زاهد الكوثري) ، القاهرة ١٣٦٩ ﻫ = ١٩٥٠ م .
ـ اعجاز القرآن (تحقيق أحمد صقر) ، القاهرة (دار المعارف) ١٣٧٤ ﻫ = ١٩٥٤ م .
ـ كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات ... (نشره الاب مكارثي ـ منشورات جامعة الحكمة ، بغداد)، بيروت (المكتبة الشرقية) ١٩٥٨ م .
• أبو عبد الله محمّد بن محمد النعمان المفيد بن المعلّم (٤١٣ ﻫ) :
ـ أوائل المقالات في المذاهب المختارات ، تبريز ١٣٦٣ ﻫ .
ـ شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد ، تبريز ١٢٦٤ ﻫ .
ـ كتاب امامة عليّ بن أبي طالب (تحقيق محمّد حسن آل ياسين) ، بغداد (دار المعارف) ١٣٧٢ ﻫ = ١٩٥٣ م .
• أبو الحسن عبد الجبّار الاسدآبادي (ت ٤١٥ ﻫ) : [1]
ـ تنزيه القرآن عن المطاعن ، القاهرة (مطبعة الجمالية) ١٣٢٩ م .

(١) راجع « المغني للقاضي عبد الجبار » بقلم سعيد زايد في مجلة « تراث الإنسانية » (القاهرة ، المجلد الأول ، العدد الثاني عشر ، ديسمبر ـ كانون الأول ١٩٦٣) .

ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد (أصله في عشرين جزءاً صدر منها عدد من الأجزاء).

• أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ):

ـ كتاب أصول الدين، استانبول (مطبعة الدولة) ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٨

ـ الفرق بين الفرق (صحّحه محمد زاهد الكوثري)، القاهرة (مكتب نشر الثقافة الاسلامية) ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.

• السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ):

ـ جوامع الفقه (فيه عدد من الرسائل)، طهران ١٣٧٦ هـ.

ـ تنزيه الانبياء، تبريز ١٢٩٠ هـ الخ،

ـ الانتصار في الفرق بين الشيعة وسائر المذاهب، بومباي ١٣١٥ هـ.

ـ انقاذ البشر من القضاء والقدر، النجف

ـ أمالي السيد المرتضى (في التفسير والحديث والادب)، (صحّحه محمد بدر الدين النعساني الحلبي)، مصر (مطبعة السعادة) ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م.

• ابن حزم الاندلسي (ت ٤٥٦ هـ) (راجع ترجمته)

• أبو بكر أحمد البيهقي (٤٥٨ هـ):

ـ الجامع المصنّف في شعب الايمان (القاهرة ١٣١٠ هـ الخ).

ـ كتاب الاسماء والصفات، الله آباد ١٣١٣ هـ.

• أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي شيخ الطائفة (ت ٤٦٠ هـ):

ـ تهذيب الاحكام، طهران ١٣١٥ ـ ١٣١٧ هـ.

ـ المبسوط في الفقه، طهران ١٢٧١ هـ.

• أبو المظفّر عماد الدين الاسفرايني (ت ٤٧١ هـ):

ـ التبصير في الدين (علّق عليه محمد زاهد الكوثري)، القاهرة (مكتب نشر الثقافة الاسلامية) ١٣٥٩ هـ = ١٩٤٠ م.

• أبو المعالي عبد الملك الجويني إمام الحرمين (ت ٤٨٧ هـ):

– الارشاد الى قواطع الادلّة في أصول الاعتقاد (نشره محمد يوسف موسى)، القاهرة (مكتبة الخانجي) ١٩٥٠ م.
– العقيدة النظاميّة (نشره محمد زاهد الكوثري)، القاهرة (مطبعة الانوار) ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م.
• النعمان بن محمّد بن منصور التميمي (ت هـ):
– اساس التأويل (تحقيق عارف تـامر)، بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٠ م.
• أبو حامد محمّد بن محمّد الغزّالي (ت ٥٠٥ هـ) (راجع ترجمته)
• الطبرسي (٥١٨ هـ):
– مجمع البيان لعلوم القرآن، طهران ١٢٧٥ هـ الخ.
– كتاب الاحتجاج على أهل اللجاج، ١٢٦٨، ١٣٠٠ هـ.
• ابن السيد البطليوسي (٥٢١ هـ):
– الانصاف في التنبيه على الاسباب التي أوجبت الاختلاف.. (نشره أحمد عمر المحمصاني)، القاهرة ١٣١٩ هـ.
• محمّد بن عبد الله المهدي بن تومرت (ت ٥٢٤ هـ):
– مجموع الرسائل، القاهرة ١٣٢٨ هـ.
• أبو حفص عمر النسفي الماتريدي (ت ٥٣٧ هـ):
– العقائد النسفية، (كيورتن) لندن ١٨٤٣ م؛ القاهرة ١٣١٩ هـ = ١٩٠١ م.
• جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨ هـ).
– الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، نشره ناساو ليز ومولوي خادم حسين ومولوي عبدالحي، كلكتّا ١٨٥٦ م. ثم القاهرة ١٣٠٧، ١٣٠٨، (المطبعة البهية) ١٣٣٤ هـ الخ.
• الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ):

ـ نهاية الاقدام في علم الكلام (حرّره ألفرد غيوم)، لندن ١٣٥٣ هـ = ١٩٣١ م.
ـ الملل والنحل القاهرة (مكتبة محمد علي صبيح) ١٣٤٧ هـ.
• أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم الورجلاني (ت ٥٧٠ هـ):
ـ الدليل لأهل العقول ...، القاهرة ١٣٠٦ هـ.
• ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) (راجع ترجمته).
• جمال الدين بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ):
ـ نقد العلماء أو تلبيس ابليس، القاهرة (الطباعة المنيريّة) ١٣٤٧ هـ = ١٩٣٠ م.
ـ دفع شبهة التشبيه والردّ على المجسّمة ممن ينتحل مذهب الامام أحمد (نشره حسام الدين القدسي)، القاهرة ١٣٤٥ هـ = ١٩٢٨.
ـ مناقب الامام أحمد، (القاهره (مكتبة الخانجي) ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م.
• فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) (راجع ترجمته)
• ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠ هـ):
ـ لمعة الاعتقاد الهادي الى سبيل الرشاد، القاهرة ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م
ـ جمال الدين الحلي (ت ٦٧٢ هـ):
ـ كشف المراد في تجريد الاعتقاد، صيداء (مطبعة العرفان) ١٣٥٣هـ = ١٩٢٩ م.
• جعفر بن الحسن الحلّي (ت ٦٧٦ هـ أو بعدها):
ـ شرائع الاسلام، طهران ١٢٧٤ هـ الخ.
• تقيّ الدين بن تيمية (ت ٧٢٨ هـ):
ـ الرسائل الكبرى، القاهرة ١٣٢٣ هـ = ١٩٠٥ م.
ـ بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول (بتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ومحمد حامد الفقي)، القاهرة (مطبعة السنّة

المحمّدية) ١٣٧٩ ـ ١٣٧٠ هـ = ١٩٥٠ ـ ١٩٥١ م .
ـ فتاوى ابن تيمية ، القاهرة ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٢ م .
ـ منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال (منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية) ، القاهرة (بولاق) ١٣٢١ ـ ١٣٢٢ هـ .
ـ بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية الخ ، (القاهرة مطبعة كردستان العلمية) ١٣٢٩ هـ = ١٩١١ م .
ـ الرسالة المدنية في تحقيق الحقيقة والمجاز من صفات الله ، القاهرة (مطبعة أنصار السنّة المحمّدية) ١٩٤٦ م .
ـ مذهب السلف القديم في تحقيق مسألة كلام الله ، القاهرة ١٣٤٩ هـ .

* ابن قيّم الجوزية (ت ٧٥١ هـ) :

ـ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة ، مكة المكرمة ١٣٤٨ هـ = ١٩٢٩ م .
ـ الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ، القاهرة ١٣٤٦ هـ = ١٩٢٧ م .
ـ كتاب الروح ، حيدراباد ١٣٢٤ هـ = ١٩٠٦ م .

* عضد الدين الايجي (٧٥٦ هـ) :

ـ المواقف في علم الكلام ، القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .

* عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) :

ـ مقدّمة ابن خلدون (الفصل العاشر من الباب السادس)

* ابن المرتضى الزيدي (ت ٨٤٠ هـ) :

ـ المنيه والامل في شرح الملل والنحل ، حيدراباد ١٣١٦ هـ = ١٩٠٢م

* جلال الدين السيوطي (ت ٩١١ هـ) :

ـ صون المنطق والبيان عن فن المنطق والكلام (تحرير علي سامي النشّار) ، القاهرة (الخانجي) ١٩٤٧ م .

• ابن حجر الهيثمي (ت ٩٧٤ م .)

ـ الصواعق المحرقة في الردّ على أهل البدع والزندقة ، القاهــرة (مكتبة القاهرة) ١٣٧٥ هـ = ١٩٥٦ م .

مراجع معاصرة

ـ فجر الاسلام ، تأليف أحمد أمين ،
ـ ضحى الإسلام ، له .
ـ التفكير الفلسفي في الاسلام ، تأليف محمود عبد الحليم ، القاهرة (مكتبة الانجلو المصرية) ١٩٥٥ م .
ـ الجانب اللاهي من التفكير الاسلامي ، تأليف محمد البهيّ ، القاهرة (عيسى البابي الحلبي) ١٩٤٥ م .
ـ العقيدة والشريعة في الاسلام ، تأليف اغناس غولدتسيهر (نقله الى العربية محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحقّ وعلي حسين عبد القادر) ، القاهرة (دار الكتب الحديثة) ١٩٥٩ م .
ـ أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الاسلام ، تأليف يوليوس فلهاوزن (ترجمة عبد الرحمن بدوي) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٨ م .
ـ محجّة العلماء في الادلّة العقلية ، تأليف محمد هادي بن محمد أمين الطهراني ، طهران ١٣٢٨ هـ .
ـ المذاهب الاسلامية ، تأليف محمد أبي زهرة ، القاهــرة (مكتبة الآداب) .
ـ معالم الفلسفة الاسلامية ، تأليف محمد جواد مغنيّة ، بيروت (دار العلم للملايين) ١٩٦٠ م .
ـ احياء الشريعة في مذهب الشيعة ، تأليف الشيخ محمد الخالصي ، بغداد ١٣٧٠ هـ = ١٩٥١ م و ١٣٧٦ هـ = ١٩٥٧ م .

– عقائد الشيعة ، تأليف محمد رضا المظفّر ، النجف (المطبعة الحيدرية) ١٩٥٤ م .
– تعريف الشيعة ، تأليف عبد الرزّاق الحسني ، صيداء (مطبعة العرفان) ١٩٣٣ م .
– أصل الشيعة وأصولها ، تأليف محمّد الحسين آل كاشف الغطاء ، النجف (المطبعة الحيدرية) ، ١٩٥٥ م .
– الفرق الاسلامية ، تأليف محمود البشبيشي ، القاهرة (المطبعة الرحمانية) ١٩٣٢ م .
– ملخّص تاريخ الخوارج ، تأليف محمد شريف سليم ، القاهرة (دار التقدّم) ١٣٤٢ هـ = ١٩٢٤ م .
– رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده .
– التحقيق التامّ في علم الكلام ، تأليف الشيخ محمّد الحسين الظواهري القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٩ م .
– المعتزلة ، تأليف زهدي حسن جارالله، القاهرة ١٣٣٦ هـ = ١٩٤٧م
– فلسفة المعتزلة ، تأليف ألبير نصري نادر ، الاسكندرية (مطبعة دار نشر الثقافة ١٩٥٠) وبغداد (مطبعة الرابطة ١٩٥١ م) .
– فلسفة المعتزلة ، تأليف حمّودة أزهري غرابة ، القاهرة (مطبعة الرسالة) ١٩٥٣ م .
– الفرق الاسلامية والسياسة الكلامية ، تأليف ألبير نصري نادر ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٨ م .
– تاريخ الجهمية والمعتزلة ، تأليف جمال الدين القاسمي ، مصر (مطبعة المنار) ١٣٣١ هـ .
– دلائل التوحيد ، تأليف جمال الدين القاسمي ، دمشق (مطبعة الفيحاء) ١٣٢٦ هـ .
– كشف الشبهات في التوحيد ، تأليف محمّد بن عبد الوهّاب ، القاهرة

(المطبعة المنيرية) بلا تاريخ .
ـ مسائل الجاهلية ، ألّف أصلها الشيخ محمّد بن عبد الوهّاب ثمّ توسع فيها السيد محمود شكري الألوسي ، القاهرة (المطبعة السلفيّة) ١٣٤٧ هـ .
ـ الاسلام عقيدة وشريعة ، تأليف محمود شلتوت ، القاهرة (دار القلم) بلا تاريخ .
ـ الحسن البصري ، تأليف احسان عبّاس ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٥٢ م .
ـ ابراهيم بن سيّار النظّام ، تأليف محمد عبد الهادي أبي ريدة ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٧ م .
ـ أبو الهذيل العلاّف ، تأليف علي الغرابي ، القاهرة (مكتبة الحسين التجارية) ١٩٤٩ م .
ـ هشام بن الحكم ، تأليف عبد الله نعمة ، بيروت ١٣٧٨ هـ = ١٩٥٩
ـ ابن تيمية الحرّانيّ ، تأليف علي سامي النشّار ، القاهرة (دار الكتاب العربي) ١٩٥١ م .

العَصرُ العبّاسيّ

من قيام الدولة العباسية (١٣٢ هـ = ٧٥٠ م) الى سقوطها (٦٥٦ هـ = ١٢٥٨ م) خمسمائة عام أو تزيد تقلّبت الأحوالُ في أثنائها بالخلافة صعوداً وهبوطاً من الناحية الاجتماعية والسياسية والادارية. ولكنّ الفكرَ كان في معظم الاحيان يرقى متبدّياً في صور متعدّدة من العلوم الرياضية والطبيعية، ومن علم الكلام والمنطق والفلسفة الخالصة وعلم الطب والفلك والكيمياء، ومن الفن المعماري والملاحة والوراقة والزُخرف وسائر أوجه الثقافة والحضارة.

(أ) تجزؤ الخلافة العباسية

بدأت الخلافةِ العباسية بالتجزُّؤ منذ السنواتِ الأولى لقيامها لما انفصلتِ الاندلسُ عن بغداد وتجدّدتْ فيها **الدولة المَرْوانية في قُرْطُبَةَ** على يد عبد الرحمن بن معاوية بن عبد الملك المعروفِ بعبد الرحمن الداخل (١٣٨ هـ = ٧٥٦ م) ثم عاشت الى سنة ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م).

وطارد العباسيون العلويين، كما كانوا قد طاردوا الامويين، فنجا إدريس ابن عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي الى المغرب الاقصى وأسس فيها **الدولة الإدريسية** في وَليلي (١٧٢ هـ = ٧٨٩ م). وجاء بعده ابنه ادريس الاصغر فبنى مدينه فاس وجعلها عاصمةً لدولته. وعاشت الدولة الإدريسية حتّى قضى عليها أمويّو الاندلس (٣٦٤ هـ = ٩٧٤ م)..

وأحب ابراهيم بن الاغلب والي افريقية (تونس) الاستقلال بولايته ففاوض في ذلك هرونَ الرشيدَ على أن يتنا زل عن المعونة المالية التي كانت تأتي من بغداد وأن يرسل هو الى بغداد أربعين ألف دينار كل عام، فنشأت

من ذلك الدولة الاغلبية (١٨٤ هـ = ٨٠١ م) .

ثم استبد احمد بن طولون بمصر وأسّس فيها الدولة الطولونية (٢٥٤ — ٢٩٢ هـ) ؛ واستطاع يعقوبُ بن الليث الصفّار أن يستبدّ بمعظم فارسَ وينشىء فيها الدولة الصفّارية (٢٦١ — ٢٩٦ هـ) . وأقام مرداويج بن زيار الدولة الزيارية في جُرجان (٣١٦ هـ = ٩٢٨ م) فعاشت نحو عشرين سنة . أما الدولة الإخشيدية التي أسسها أبو بكر محمد الاخشيد بن طُغْج (٣٣٣ هـ = ٩٤٥ م) في مصر فقد عاشت نحو خمس وعشرين سنة واشتهرت بأميرها كافورٍ الاخشيدي وبالشاعر المتنبي .

وكذلك أسّس أحمدُ بن اسد بن سامانَ الدولةَ السامانية في ما وراء نهر جَيْحونَ فامتدّت حتى ضمّت معظم البلاد الفارسية والتركستانية (٢٠٤ هـ = ٣٩٥ هـ) . وكانت عاصمتها بُخاري ومدينتها المشهورة سَمَرْقَند من المراكز المزدهرة بالثقافة الاسلامية حتى كادتا أن تكْسِفا نور بغداد . وازدان بلاط السامانيين بأبي بكرٍ الرازي وبابن سينا وبالفردوسي الشاعر .

وأسّس ناصر الدولة أبو محمد الحسن بن حَمدانَ الدولة الحمدانية في المَوْصل (٣١٧ هـ = ٩٢٩ م) . ثم ان سيف الدولة ، أخا ناصر الدولة ، استولى على حلب واستبد بها (٣٣٣ هـ = ٩٤٤ م) ففاقت دولةُ الحمدانيين في حلب دولتَهم في الموصل . وحمل سيف الدولة عن الخلفاء العباسيين مهمّة الدفاع عن تُخوم الشام والعراق ضد الروم . وأنشأ سيف الدولة في حلب بَلاطاً ضمّ من الادباء والعلماء والفلاسفة ما لم يجتمعْ مثلُه إلا في بَلاط بغدادَ أيامَ الرشيد . من هؤلاء المتنبي والفارابي وابو الفرج الاصفهاني وابن خالويهِ وابن جِنّي وسواهم .

وقامت الدولة الغَزْنوية في غزنة بالأفْغان وعاشت من ٣٥١ هـ (٩٦٢ م) الى ٥٨٢ هـ (١١٨٦ م) . أما أعظم ملوك هذه الدولة فهو محمود بن سُبُكتِكين (٣٨٩ — ٤٢١ هـ) الذي احتلّ شماليّ غربي الهند ووصل الى العراق . وكان في بلاط غزنةَ المؤرّخ أبو نصر محمد بن عبد الجبّار العتْبي

(ت ٤٢٧ هـ) صاحب «الكتاب اليميني» (سيرة يَمين الدولة محمود الغزنوي) وهو طليعة التأليف في فنّ السير التاريخيّة في بلاد فارس بعد الاسلام. وفي البلاط الغزنويّ أيضاً كان الفيلسوف العالم أبو الرَيْحان البَيْروني. وكذلك قدّم الشاعر العظيم أبو القاسم الفردوسي ملحمته الشهيرة «شاهنامه» الى السلطان محمودِ الغزنوي.

*

وفي سنة ٢٩٦ هـ (٩٠٩ م) نشأت الدولة الفاطمية على أنقاض دولة الاغالبة ثم بسطت نفوذها على شَمالِيّ إفريقية وعلى مالطة وصِقِلِيّة وسَردانية وكورسيكا. وفي أيامِ المُعِزّ رابعِ أئمة الدولة الفاطمية استطاع القائدُ جَوْهَرٌ الصِقِلِيّ أن يفتحَ مِصْرَ سنة ٣٥٨ هـ (٩٦٩م) ويقْضِيَ على الدولة الإخشيدية. وقد بنى جوهرٌ شمالَ مدينة الفُسطاط مدينةً سمّاها القاهرة وبنى فيها الجامع الازهرَ داراً للعلم ومركزاً للدعوة الفاطمية. واشتهر عهد الفاطميين في مصر بالبناء والعلوم والفلسفة. وبنى الحاكم بأمر الله، سادسُ الخلفاء الفاطميين، دار الحكمة أو دار العلم (٣٩٦ هـ = ١٠٠٥ م) على مِثال بيت الحكمة في بغداد. ثم احتجب الحاكم سنة ٤١١ هـ (١٠٢١ م)، قيل قتلته أختٌ له.

وأعظم ما يتصل بامامة الحاكم نشوء المذهب الدّرزي. ويرى الدروز أن باب الدعوة الى المذهب أُغلِقَ بموتِ الحاكم، فجميعُ الدروز اليوم ينتسبون الى أسلافهم الذين كانوا قد قَبِلوا الدعوةَ الدرزية قبل احتجاب الحاكم بأمر الله.

ويزعُم المؤرّخون الإفرنج أنّ سياسة الفاطميين القاسية على الحجّاج النصارى الى بيت المقدس كانت السبب في حمَلات الصليبيين على المشرق.

وظلّت الدولة الفاطمية متبسّطة في الارض ومنازعةً للخلافة العباسية في بغداد وللدولة المروانية في قُرطُبةَ حتى قضى عليها الأيوبيون.

في نحو سنة ٣٢٠ هـ (٩٣٣ م) كانت الخلافة العباسية قد أصبحت اسماً

لغير مسمّى ، بعد قرن كامل من استبداد الجند الاتراك بالخلفاء يتلاعبون بهم نصباً وخلعاً وتمثيلاً (تشويهاً) وقتلا . وفرض مُؤْنس الخادمُ نفسَه على الخليفة المقتدر ثم تسمّى بلقب **أمير الأمراء**، في أول سَنة ٣١٧ هـ (٩٢٩ م) فأصبح حاكم بغداد العسكري والمستبدَّ بأمر الخليفة والخلافة .

في ذلك الحين كان ثلاثةُ إخوةٍ من آل بُوَيْهِ الفرسِ قد تقلّبوا في جيوش الدويلات في المشرق . ثم تمكّن أحدهم عِمادُ الدولة أبو الحسن علي بن بويه من منازعة مَرداويج بن زِيار واقامة دولة في فارس ، سنة ٣٢٠ هـ ، هي **الدولة البويهية** . ووسّع بنو بويه مُلكَهم وتقسّموا الحُكمَ على المقاطعات . ثم غلا طموحُ أحدهم ، معزّ الدولة أحمد ، فسار إلى بغدادَ ووصل اليها في جُمادي الثانية من سنة ٣٣٤ (أول شهور ٩٤٦ م) واتخذ لقب أمير الامراء ثم خلع الخليفةَ المُستكفِيَ وسَمَلَ عينيه واعتقله إلى أن توفي بعد أمد .

اتخذ بنو بويه (عماد الدولة وركن الدولة ومعزّ الدولة) بلاطاتٍ في حَواضِرهم واظهروا الترف وشجّعوا الادب ، كما شجّعوا جماعة اخوان الصفا . وقدكانوا شيعيّي الهوى يُمالئون الفاطميين في مصر على العباسيين في بغداد .

وفي منتصف القرن الهجري الرابع (منتصف القرن العاشر الميلادي) استطاع الغُزّ الاتراك أن يقيموا **الدولة السلجوقية** في أواسطِ آسية . ثم انهم مدّوا سلطانهم في أقلِ من نصفِ قرن من حدود الصين الى العراق . ولما حاول البويهيون أن يَحمِلوا الخليفةَ العباسي عبد الله القائم بأمر الله على خلع نفسه (٤٥٠ هـ = ١٠٥٨ م) كي ينصبوا المستنصر الفاطمي (حفيد الحاكم بأمر الله) مكانَه ، استنجد القائم بطُغْرُلْ بك السلجوقيّ ، فانجده طغرلُ بك وردّ اليه الخلافة وقتل نفراً من خصومه (آخر ٤٥١ هـ) .

واستطاع السلاجقة أن يقيموا عدداً من الدُويلاتِ في العراق والشام وبلاد الروم (آسية الصغرى) . وفي أيامهم بدأ الصليبيون يتدفّقون على

سورية فقاومهم السلاجقة مقاومة شديدة .

في القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد) كانت **الدولة الاتابكية** تحكم شماليَّ العراق والشام . وقد قام أمراؤها ، وخصوصاً عمادَ الدين زنكي (ت ٥٤١ هـ = ١١٤٦ م) وابنه نور الدين محمود (ت ٥٦٩ هـ = ١١٧٤ م) ، بمعاركَ طاحنةٍ على الصليبيين . وكان للاتابكة قُوّاد من بني أيوب ، فلما ضَعُفت الدولةُ الفاطمية في مِصرَ ضعفاً شديداً انتهز أسد الدين شيركوه الايوبي – أحدُ قُوّادِ نور الدينَ محمود – الفرصةَ واستطاع بالحرب وبالسياسة أن يتغلّبَ على شاوَرَ وزيرِ العاضدِ الفاطمي (وكان شاور ممالئاً للصليبيين) وأن يتولى الوزارة للعاضد مكانه (٥٦٤ هـ = ١١٦٩ م) . وبعد شهرين تُوُفّي شيركوهُ فَجأة فخلفه ابنُ أخيه صلاحُ الدين الايوبي المشهور ، مؤسّس **الدولة الأيوبية** (٥٦٤ هـ) .

(ب) العمران والحضارة والاجتماع

اتسع العمران في العصر العباسي ببناء المدن والقصور ، ثم استبحرتِ الحضارة بالتأنّق والتفنّن في المطعم والملبس والمسكن وباستجادة الصناعات الضرورية والكمالية وبانتشار العلم . وتعاظمتِ الثّرَواتُ فأدّى ذلك الى تطلّب الترف في جميع ميادين الحياة . وكذلك اتّخذتِ الدولة بمناصبها السياسية والادارية شكلاً حضرياً كان مألوفاً عند الروم والفرس قبل الفتح الاسلامي .

ومع الاختلاط بالشعوب التي دخلت في الاسلام أفواجاً نشأت طَبَقَة الموالي (المولودين من أبوين أحدُهما عربي) ، ثم عَظُمَتْ تلك الطبقة حتى ضاع العنصر العربي فيها ، لا لأن العرب أصبحوا أقلّيّة في العدد بالإضافة الى عدد الموالي فقط ، بل لأن العرب أنفسَهم أصبحوا أكثرَ ميلاً الى الحياة الحضرية الفارسية والرومية منهم الى الحياة البَدْوية التي كان العرب عليها قبل الاسلام . ثم ان عدداً كبيراً من الموالي كانوا يتعصّبون للعروبة المتمثّلة لهم في البداوة فلبسوا الثياب البدوية ورَجَعوا في وجوه معيشتهم الى عادات

البدو ، وتكلّفوا في أدبهم — اذا كانوا أدباء — غريب الألفاظ وشاذّ التراكيب ووقفوا على الاطلال وطوَوْا قصائدهم الطوالَ على أغراض الجاهليين .
ولم يكتفِ الموالي من تقليد الحياة العربية بذلك ، بل اتّخذوا أسماءً وكُنىً عربية ولفّقوا لأنفسهم أنساباً عربية كأبي تمّامٍ الروميّ والقاسم بن عبيد الله الفارسي وغيرهما .

ومن زَواج العرب بغيرِ العربيات نشأت الخُؤُولة العجمية في مقابل العمومة العربية . ثم أضيف إلى ذلك ازدياد عدد الموالي وتَعالي العربِ عنهم فبرزتِ الشُعوبية التي بدأت بالقول بالتَسْوِية بين العرب وغيرِهم ممن جمع الاسلامُ بينهم ، ثم استوى القولُ على أن غير العرب كانوا قبل الاسلام افضل من العرب قبل الاسلام ، ثم َعنُفت الشعوبية فحاول غيرُ العرب أن يُزيلوا الملكَ العربي بالثورة والحرب ليعيدوا الملك الى أنفسِهم كما كان لهم من قبل.

وكان من المظاهر البارزة في العصر العباسي نشوء طبقة الرقيق وطبقة الجواري خاصّة : أبطل الاسلام الرِقّ ، ولكنّ الرق نفسه لم يَزُل بل تبدّل معناه . لقد استمر نَفَرٌ من المسلمين في استرقاق الافراد والجماعات وامتهانهم في الأعمال الشاقة أو العادية ، خلافاً لأوامر الدين ونواهيه . غير أن الرقيق الذي نَقصِده في هذا الفصل ليس من هذا الباب . لقد نشأت في العصر العباسي طبقة من الرقيق ذكوراً وإناثاً لم يكن ينالهم من أذى الرق إلاّ أنهم كانوا يُباعون ويُشتَرَوْنَ . أما في ما عدا ذلك فانهم كانوا ينالون قسطاً كبيراً من التثقيف بالعلوم والفنون ومن الثروه والجاه والسلطة والنعيم . ان أمهاتِ نفرٍ كثيرين من الخلفاء كُنّ جواريَ . وكثيراً ما كانت أمّ الولد (الجارية التي ولَدت لمالِكِها صبياً) أكبرَ حظوة عند زوجها من الزوجة الحرّة . ثم ان طبقة الجواري ألقت على البيت العباسي والبيئة العباسية لوناً من النشاط الفني في الغناء والموسيقى ولوناً من الترف الاجتماعي ، ثم مزجت الدم العربي بدم غير عربي فنُتِجَ من هذا المزيج حضارة وثقافة نافعتان الى جانب ما

كان لذلك من المساوىء التي ناءت بها الحياة العباسية حِقبةً طويلة من الزمن .

(ج) نشوء المذاهب الاسلامية

في هذه الاثناء كانت قد نشأت مذاهب اسلامية تتفق في العقائد وفي أصول الفـقه وتختلف في فروعه وفي عدد من تفاصيل العبادات والمعاملات . وكان لنشوء هذه المذاهب سَنَدٌ مِنَ اختلاف الأحوال الاجتماعية وتطوّر البيئة تطوّراً نبت في أثنائه مسائلُ فرعيةٌ لم يكن شيء منها أو مثلُها في أيام الرسول ، ولا كان التشريعُ الاول قد احتاط لها . وكذلك كان للسياسة أثرٌ في نشوء المذاهب — والسياسة من الاجتماع — كما كان لنشوء تلك المذاهب نتائجُ سياسيةٌ ، وخصوصاً بين الذين تطرّفوا في الاجتهاد والتأويل حتى أصبحوا أقرب الى أن يكونوا أصحاب فِرَقٍ منهم الى أن يكونوا أتباعَ مذاهبَ .

وكانت مصادرُ التشريع التي اختلف الفقهاء في تأويلها لتطبيقها في الحياة ، ثم أدّى الاختلاف في تأويلها الى نشأة المذاهب ، أربعةٌ :

(أ) القرآن الكريم .

(ب) الحديث (أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم) والسُّنّة (أفعاله) .

(ج) الاجماع ، وهو اتّفاق أهل الحل والعقد على أمر من الأمور في عصر من العصور وفي بلد من البلدان .

(د) القياس ، وهو اجتهادٌ شخصيّ ، لفقيهٍ من الفقهاء ، يُبنى في أساسه على القرآن الكريم والحديث .

أما المذاهب السائدة إلى اليوم فهي متعدّدة :

١ — من أقدم هذه المذاهب المذهبُ الحنفيّ لصاحبه أبي حنيفةَ النُعمانِ ابن ثابت (ت. ١٥٠ هـ = ٧٦٨ م) . كان أبو حنيفة قليل الاعتماد على الحديث لا يأخذ منه إلا بما يثق هو به ، كثيرَ الأخذ بالرأي وتحكيم العقل والعادة لاعتقاده أنّ الاحوال تتبدّل بتبدّل الأزمان فيجب أن تتبدّل الاحكام نفسُها أيضاً . من أجل ذلك أوجد أبو حنيفةَ بابَ الاستحسان ، وذلك

أن يستحسن (يقبلَ) أمراً تواضعَ عليه الناسُ ولم يَرِدْ فيه نصٌ ديني مخالف . فالرأي والقياس والاستحسان اذن من أهمّ دعائم المذهب الحنفي . ولا شك في أن لوجود أبي حنيفة في العراق أثراً في نشوء مذهبه وفي اعتماده على وجوه من التشريع القديم ومن العادات القديمة لم تكن تخالف الاسلام . فمن أجل هذه النظرة الصحيحة في التشريع والرأي الصائب والاحاطة بحاجات المجتمع سُمّي أبو حنيفة « الامامَ الاعظم » .

٢ ــ ومنها مذهبٌ مالكِ بن أنَسٍ (ت ١٧٩ هـ = ٧٩٥ م) إمامِ أهلِ المدينة الذي اعتمد الحديثَ ولم يعتمد الرّأيَ ولا قَبِلَ القياسَ الاّ في أشدّ الاحوال ضَرورةً . غير أنه أدرك أنّ تطوّر الحياة الاجتماعية يقتضي التوسّع في مصادر التشريع فاعتمد رأيَ أهل المدينة من الصحابة لأن هؤلاء كانوا معاصرين للرسول وكانوا يَبْنُونَ اعمالَهم على أشياءَ من السنة والحديث لعلّها لم تصلْ الينا ، كما كانوا أعلم بمقاصد الرسول حينما قالوا ما قالوه أو عَمِلوا بما عملوا به . ثم رأى الامام مالكٌ أنه لا يزال ثمّت حاجةٌ الى التوسّع في مصادرِ التشريع فلجأ الى دليلٍ جديد سماه المصالح المُرْسلة ، وذلك أن المعاملات بين الناس مَبْنِيّةٌ في الأصل على تراضي الناس تسهيلاً للمصلحة وجلباً للمنفعة ، فاذا كان الشرع قد سَكَتَ عن شيء من هذه المعاملات ، أي لم يتعرّض لها بنفي أو اثبات (بأمر أو نهي) ، جاز لنا أن نحتجّ بالمصلحة العامة .وأن نقرّ هذه المعاملات شرعاً .

٣ ــ ومنها مذهبُ محمدِ بن إدريسَ الشافعي (ت ٢٠٤ هـ = ٨٢٠ م) أحدِ أتباع الامام مالك . رَحَلَ الشافعي بعد وفاة الامام مالكٍ ، إلى العراق ولَقِيَ أصحابَ أبي حنيفة فبدا له أن يجمع بين علم أهلِ الحديث وعلم أهل الرأي ؛ ولكنه ردّ الاستحسان الذي قال به أبو حنيفة وانتقد المصالح المرسلة التي أخذ بها الامام مالكٌ . ثم استجدّت للشافعي آراء خالف فيها أستاذه الامام مالكاً فنشأ من ذلك كلّه مذهبه القديم « المذهب الشافعي » الاول . ولما انتقل الشافعي الى مصرَ سَنَةَ ١٩٩ هـ (٨١٥ م) واستقرّ فيها ،

وشاهد بيئة مختلفة من بيئة العراق والحجاز ، دوّن مذهبه الجديد ورَجَعَ عن بعض الاحكام التي كانت في مذهبه القديم .

٤ — ومنها مذهبُ أحمدَ بنِ حنبلٍ (ت بغداد ٢٤٢ ﻫ = ٨٥٥ م)، والامامُ أحمدُ معدودٌ في أصحاب الحديث لا في الفقهاء أصحاب المذاهب . وكان الامام أحمدُ وأصحابُه أكثرَ الناس حِفظاً للحديث والسنّة . والامام أحمد لم يتَقَبّلِ « الرأي » ولم يلجأ الى القياس إلا اذا اضطرّ الى ذلك .

وقد كان لأهل السنة والجماعة مذاهب بادت (ترك الناس العمل بها) منها مذهب محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى (ت ١٤٨ ﻫ = ٧٦٥ م) ومذهب أبي عمرٍو عبد الرحمن بن عمرٍو الاوزاعي (ت ١٥٧ ﻫ = ٧٧٤ م) ومذهب سُفيان الثوري (ت ١٦١ ﻫ = ٧٧٨ م) ومذهبُ شَريك النَخَعي (ت ١٧٧ ﻫ = ٧٩٣ م) ومذهب سفيان بن عُيينة (ت ١٩٨ ﻫ = ٧١٣ م) ثم مذهب أبي ثور ابراهيم بن خالد البغدادي (ت ٢٤٦ ﻫ = ٨٦٠ م) .

ثم هناك المذهب الظاهري الذي أسّسه أبو سليمان داوودُ بن عليٍّ الاصفهاني (ت ٢٧٠ ﻫ = ٨٨٤ م) وخلفه فيه ابنه الاديبُ الفقيه محمد بن داوود (ت ٢٩٧ ﻫ = ٩١٠ م) . ويقوم المذهب الظاهري على الاخذ بظاهرِ القرآن والحديث إلا عند ضرورة التأويل الذي تقرّه قواعد اللغة العربية وضرورات البلاغة . وأهل الظاهر يرفضون الاجماعَ إلا اذا جاء من جميع علماء الامة ، ويرفضون التقليد والقياس .

ومن المذاهب في الاسلام المذهبُ الجعفري المنسوبُ الى جعفرِ بنِ محمدٍ الصادقِ (ت ١٤٨ ﻫ = ٧٦٥ م) . ولقد كان من حق هذا المذهب أن يذكر في رأس المذاهب لأن آراء الامامِ جعفرٍ لم تختلف اختلافاً أساسياً من آراء أبي حنيفة ، ولا كان الامام جعفرٌ نفسُه متأخّراً عن أبي حنيفة في الزمن . ثم أن الامامين ابا حنيفة ومالكاً قد سمعاً من الامام جعفرٍ واخذا عنه . غير أن المذهب الجعفري نفسَه كان في الحقيقة نِتاجَ اجتهادات متأخّرة حتى عُرف بمذهب الإمامية ومذهب الاثنَيْ عَشَرية القائلين باثْنَيْ عَشَرَ إماماً منذ

الامام عليّ كرّمَ الله وجهَه إلى الامام محمّدٍ المَهديّ المنتظر الذي غاب سنَة ٢٦٥ هـ (٨٧٨ م).

ومذهب الشيعة الامامية لا يختلف من المذاهب السنّية في باب الأصول إلا في القول بأن الايمان لا يتمّ إلا بالاقرار بولاية عليّ بن أبي طالب، وأن الرسول قد نصّ على أن تكون الخلافة في عليّ وعقَبِه. بعدئذ يختلف الشيعة من السنة في فروعٍ ومسائلَ من العبادات والمعاملات يقع الاختلاف في مثلها بين المذاهب السنّية نفسها.

وللشيعة مذهب وَسَطٌ هو المذهب الزيدي المنسوب الى زيد بن عليّ (ت ١٢٥ هـ = ٧٤٣ م) والذي تطور فيما بعد ثم استقام على القول بصحة امامة أبي بكرٍ وعمرَ مع أن الامام علياً كان أحق بالخلافة. من هذا الرأي نشأت القاعدة الزيدية: «جَوازُ إمامةِ المفضولِ مَعَ وجود الأفضل». والمذهب الزيديّ أقرب المذاهب الشيعية الى المذاهب السنّية.

المذاهب الشيعية المتطرّفة

كان لجعفرٍ الصادقِ ابنانِ اسم أكبرهما اسماعيلُ، واسم الثاني موسى (وكان موسى يُدعى العبدَ الصالح). ولم يكن الامام جعفرٌ راضياً عن منهجِ ابنه اسماعيلَ في الحياة فَنَقَلَ الإمامة منه الى أخيه موسى الكاظم. وعمل أكثر الشيعة برأي جعفر، ولكنّ أنصار اسماعيلَ أبَوْا ذلك واحتجّوا بأن الامامة أمرٌ إلهي فلا يجوز لجعفرٍ أن ينقُلَها من شخصٍ هي حقّ له إلى شخص آخرَ. ثم إن الامام معصوم، وإن شيئاً من الخمر أو ما يُشْبِهها لا يمكنُ أن ينفيَ عِصمةَ اسماعيلَ ولا أن يَنْزِعَ عنه امامته.

ومَعَ أن الخلافة العباسية قد ضَعُفَتْ في أواسط القرن الثالث للهجرة، ومعَ أن الامبراطورية قد تجزّأت، ومع أن الخليفة العباسي كان قد أصبح رمزاً وألعوبة في أيدي الجند الاتراك، فان السلطةَ السياسية والمقامَ الديني

كانا لا يزالان للسنّة . ولقد كان لتلك السلطة الرمزية قيمةٌ بالغةُ الاهمية من الناحية النظرية والناحية العملية . من أجل ذلك اتّجه القرامطةُ الباطنية الى تحطيم هذه السلطة السياسية بكلّ سبيل . فكان من ذلك أن نظّم عبد الله ابن ميمون القدّاح (ت ٢٦١ هـ = ٨٧٥ م) هذه الدعوة (الدعوة الغاليةَ : الإسماعيلية المتطرّفة) تنظيماً دينياً سياسياً حربياً وجعل لها مركزين أحدَهما في البصرة في العراق ، والثانيَ في سَلَمِيَّةَ في الشام .

وفي سنة ٢٦٠ هـ عَهِدَ عبد الله بن ميمون بالدعوة الى أحد أتباعه الاشدّاء حَمدانَ قُرمُط الذي ابتنى مركزاً قرب الكوفة سمّاه دار الهجرة واتجه في الدعوة اتجاهاً جديداً بناه على ما سمّاه الألفة ، وهي نوع من شيوع الاموال والنساء مع الجرأة على سفك الدماء جهراً وسراً . ولقد كان للقرامطة يد في اثارة الأقنان الزنوج في جنوبيّ العراق وشرقي شبه جزيرة العرب حتى كانت فتنة الزّنج التي نشرت الموتَ والدّمار في البصرة وما حولها بِضْعَ عَشْرَةَ سَنَةً ثم انتهت سنة ٢٨٣ هـ (٧٩٦ م) بالخيبة وبرجوع الزّنج الى أسوأ من الحال التي كانوا فيها قبل الفتنة .

ومع أن بين الاسماعيلية والامامية فروقاً كثيرة في الاصول والفروع ، فان الفاصل الحقيقيّ بين الشيعتين هو اعتقاد الاسماعيلية بشيء من التأليه في الأئمّة . والشيعة الاسماعيلية يُسمَّوْنَ أيضاً السبعية (لأن اسماعيل هو الامام السابع في سلسلة الأئمة الشيعة عندهم) ، كما يُسمَّوْن الفاطميين أيضاً (لاشتراطهم أن تكون الامامة في أبناء عليّ من فاطمةَ بنتِ محمد رسولِ الله) . ثم ان المذهب الاسماعيليّ وما اشْتُقّ منه من المذاهب مذاهبُ باطنيةٌ يعتقد أصحابها بأن للوحي ظاهراً وباطناً ، وأن الباطن هو المقصود من الوحي .

ومن فروع المذهب الفاطمي (الاسماعيلي) مذهب الموحّدين المعروف بالمذهب الدُرزيّ الذي نشأ في أيام الحاكم بأمر الله الفاطمي ، في مصر .

وهنالك أيضاً المذهب النُصيري أو العلَوي المنسوب الى محمد بن نُصير

المعاصر للدعوة الدرزية والمعادي لها. والمذهب النصيري أشد إيغالاً في تأويل الباطن وفي نسبة الالوهية الى الأئمة من سائر المذاهب الاسماعيلية.

(د) العلوم العربية

العلوم العربية تتناول اللغةَ والنحوَ ثم البلاغة والنقد ثم الادب. أما اللغة والنحو فالاعتماد فيهما على الرواية وحدَها. وأما النقد والادب (الإنتاج الادبي من نثر ونظم) فالاعتماد فيهما على الرواية وعلى التثقّف القائم على اكتساب العلوم المختلفة ثم على الذوق الذي هو حِسٌّ فِطري يجوز أن يتهذّب بالتثقيف ولكن لا يمكن أن يُكتسب اكتساباً.

من أشهر رُواة اللغة وعلمائها في العصر العباسي أبو عمرو بن العلاء (ت ١٥٤ هـ = ٧٧١ م)، وهو أحد القُرّاء السبعة (حُفّاظ القرآن الكريم والعارفين بطرق تِلاوته) وأحد رواة الأخبار والاشعار الجاهلية. ثم يأتي حمّادٌ الرواية (ت ١٥٦ هـ)، وهو أشهر رواة الشعر وأوسعُهم رِواية. ومن روايته وصلت الينا المعلقاتُ وكثيرٌ من الشعر القديم. وكان حمّادٌ شاعراً أيضاً، ويقال إنه صنع شيئاً من الشعر ونسبه الى القدماء. ومنهم المُفضّل الضبيّ (ت ١٦٨ هـ = ٧٨٥ م) وله «المفضّليات»، وهي أقدم مجموع من الشعر وصل الينا. وكان المفضّل قد جمع في المفضّليات قصائدَ طوالاً وقصاراً من الشعر القديم (من الجاهلية وصدر الاسلام) للشعراء المُقلّين (الذين ليس لهم شعرٌ كثير). ثم هنالك خلَفٌ الأحمرُ (ت ١٨٠ هـ = ٧٩٦ م)، وكا رواية للشعر عالماً به ومؤدّباً، وعليه تخرّج أبو نُواس في الشعر.

ويلحق بهؤلاء أبو عُبيدة مَعْمَر بن المُثنّى (ت ٢٠٩ هـ = ٨٢٤ م)، وهو كثير الرواية للاخبار والاشعار؛ وله كتاب في المثالب (معائب العرب) ونقائضُ جريرٍ والفرزدق. ثم هناك الاصمعي (ت ٢١٤ هـ = ٨٢٩ م) وهو أوسع الرّواة حفظاً للاشعار والاخبار وأوثقُهم وأعلمهم باللغة، وكانت له كتب كثيرة.

ويحسن ان نشير هنا الى أن المقصود برواية الشعر في العصر العباسي كان جمعَ ألفاظ اللغة وجمع الشواهد للاستشهاد على معاني تلك الالفاظ وعلى وجوه الاعراب ولتكون شواهد في تفسير القرآن الكريم. أما أقدمُ القواميس التي وصلت الينا فكتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٨٠ م) سُمّيَ بذلك لأن المؤلّف رتّبه على مخارج الحروف فبدأه بحرف العين لأن العينَ أقصى الحروف العربية مخرجاً من الحلق.

ثم نأتي إلى النحو. وقد نشأ في النحو منذ مطلع العصر العباسي مذهبان: مذهب أهل البصرة ومذهبُ أهل الكوفة. وأهل البصرة أقدم اشتغالاً بالنحو وأرسخ فيه قدماً، ومذهبهم القياس: يأخذون ما اشتهر من الكلمات فيقيسون عليها كل كلمة من جنسها (فاذا اشتهر أن اسماً على وزن فَعَل بفتح أوله وثانيه يُجمع على أفعال، أجازوا ذلك في كل مفرد على هذه الصيغة، ولو كان ثمة أسماء على فعل لم يُسمع جمعها على أفعال). أما أهل الكوفة فأجازوا السماع وفرّعوا القواعد (فاذا سمعوا اسماً شاذاً في جمعه جعلوا منه قاعدة جديدة).

وسيبويه يمثل النحاةَ البصريين (ت نحو ١٨٠ م)، وله كتاب كبير جمع فيه أقوال الذين سبقوه ورتّبها وبوّبها ثم علّل احوالَ الاعراب المختلفة. واشتهر كتاب النحو لسيبويهِ حتى سُمّي: كتاب سيبويه. وأما نحاةُ الكوفة فيمثّلهم الكِسائي (ت ١٨٩ هـ = ٨٠٥ م)، وكان من القراء والنحاة. والكسائي كثير التجويز في النحو يقبل كلّ ما يسمعه عن العرب ولو كان شاذاً أو خطأ.

وكذلك كان في الادب والانشاء في العصر العباسي مظاهرُ لتطور الفكر العربي. وكان رأسَ الادباء والمنشئين في العصر العباسي عبدُ الله بن المقفع.

وعبد الله بن المقفع (ت ١٤٢ هـ = ٧٥٩ م) عظيم في تاريخِ الفكر: أوجد للعرب في كتابهِ «كليلةَ ودمنة» أسلوباً متعدّدَ الجوانب يعالجون به موضوعاتِهم وأغراضَهم حِكايةً متصلة وتقريراً مُبَيّناً ومناقشة قائمةً

على العِلل والادلّة . ثم انه أولُ من مزج الثقافة العربية بشيء من الثقافة الاجنبية (الفارسية) .

وابن المقفع نتاج العصر الأموي ، وان كنا في العادة نَنْسبُه الى العصر العباسي ؛ وفي كتابه نلتمس الخصائص الأولى لاتّساع الفكر العربي الى ما وراء البيئة العربية اتّساعاً واضحاً بارزاً . ولأمرٍ ما نَسَبَ ابنُ المقفع كتابَ كليلةَ ودمنة الى أصل فارسي مأخوذ عن أصل هندي !

ومنذ مطلع العصر العباسي نجدُ الشعر قد أصبح خِزانةً للآراء المتضاربة من الفلسفات المتقدّمة . ونحن لا نُسمّي هذا الشعرَ فلسفة لأنه يفقد في عرض الآراء عنصر التنظيم والتعليل ، وهما بطبيعتهما عُنصران مجانبان للشعر الوجداني ؛ ولكننا نرى أن ما فيه من الآراء صَدىً لثقافةِ أصحابه وميولهم وصورةٌ على شيء من الوضوح لما كانت تضطرب به البيئة العباسية من الآراء الاصيلة والدخيلة . فالآراءُ الكلامية والدينية والحكيمة ، بما في ذلك كلّه من الالحاد والثَنَوية والتشيّع ومن منثورات الفلسفة اليونانية في الاخلاق والطبيعة وما وراء الطبيعة أحياناً ، كلّها تتراءى في أشعار حمّادِ عجردٍ وبشارٍ وصالحِ ابن عبد القُدّوس والسيد الحِميْري وسَلْمٍ الخاسرِ وأبي نواسٍ وأبي العتاهية وأبي تمامٍ ودِعبِلٍ وابن الرومي ، ثم على نطاق واسع جداً في شعر المتنبي ثم في شعر أبي العلاء على الاخصّ .

ولعلّ أجمعَ أدباء العربية لمثل هذه الآراء أبو عثمان عمرو بن بحرٍ الجاحظِ (ت ٢٥٥ هـ = ٨٦٩ م) في كتابه « الحيوان » خاصّة .

ومن مظاهر التطوّر الفكري في العصر العباسي كتبُ الحديث والفقه ، وهي كثيرة جداً ، ولكنّ الذي وصل منها الينا نَزْرٌ يسير . فمن الفقهاء المحدّثين والمتقدّمين في الزمن ، ممن كان لهم تآليف ، أبو الوليد عبد الملك ابن عبد العزيز بن جُريج الاموي (ت ١٥٠ هـ) وأبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن بن المُغيرة (ت ١٥٩ هـ) وسُفيان الثوري (ت ١٦١ هـ) وغيرهم كثير (راجع الفهرست ٣١٥ وما بعدها) .

ولأبي حنيفة عدد من الكتب أشهرها كتاب الفقه الاكبر (الفهرست ٢٨٥) لم تصل الينا ، ولا شكّ في أن مادّتها مفرقة في كتب تلاميذه. واشهر تلاميذه اثنان أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم المُتوفّى سنة ١٨٢ هـ (المعارف ٢٥١ ؛ الفهرست ٢٨٦) وله كتب جُزئية في الفقه : كتاب اختلاف الامصار ، كتاب الرد على مالك بن انس ، رسالة في الخراج الى الرشيد ، كتاب الجوامع ألّفه ليحيى بن خالد (البرمكي) وهو يحتوي على أربعين كتاباً (فصلاً) ذكر فيها اختلاف الناس والرأي المأخوذ به (في كل موضوع).

والتلميذ الثاني لأبي حنيفة هو أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ) وهو مدوّن المذهب الحنفي على الحقيقة ، وكتبه كثيرة جداً منها : كتاب الجامع الكبير ، كتاب الجامع الصغير ، كتاب أصول الفقه ، كتاب الاستحسان ، كتاب الردّ على أهل المدينة (الفهرست ٢٨٧ - ٢٨٧).

وللامام مالك بن أنس كتاب الموطّأ رواه عنه كثيرون أشهرهم يحيى الليثي الاندلسي (ت ٢٣٤ هـ = ٨٤٩ م).

وللشيعة الامامية أيضاً كتب مشهورة في الفقه والحديث من أقدمها ما رواه يونس بن عبد الرحمن (الفهرست ٣٠٨) ، وكان من أصحاب موسى الكاظم (ت ١٨٣ هـ = ٧٩٩ م).

وللامام الشافعي كتب رواها عنه نفر من أصحابه أشهرهم أبو عبد الله الحسن بن محمد بن الصباح الزعفراني (ت ٢٦٠ هـ) والربيع بن سليمان المُرادي (ت مصر ٢٧٠ هـ). أما كتب الزعفراني فقد اندرس اكثرها ؛ وأما الربيع بن سليمان فروى عن الشافعي كتاب الاصول وكتاب المبسوط (الفهرست ٢٩٧).

وينسب الى الشافعي كتاب الأمّ ؛ وهو موضوع جدل بين الباحثين [1].

أما الامام أحمد بن حنبل (ت ٢٤٢ هـ) فقد وصل الينا منه كتاب المسند ،

---

(١) راجع مناقشة موجزة جيدة لهذا الجدال الدكتور صبحي محمصاني في كتابه : فلسفة التشريع في الإسلام ط ٢ (١٢٧١ هـ = ١٩٥٢ م) ص ٤٢ .

وهو كتاب جليل.

على أن علماء السُّنَّة قد اتفقوا على أن في الحديث ستةَ مجاميع تأتي في المرتبة الاولى، هي على ترتيب وَفَيات أصحابها:

ـ كتاب الصحيح لابي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ = ٨٧٥ م).

ـ كتاب الجامع الصحيح لأبي عبدالله محمد بن اسماعيل البُخاري (ت ٢٦٥ هـ = ٨٧٩ م).

ـ كتاب السُّنَن لأبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة (ت ٢٧٣ هـ = ٨٨٦ م).

ـ كتاب السنن لأبي داوود بن الاشعث السُّجِسْتاني (ت ٢٧٥ هـ = ٨٨٩ م).

ـ كتاب السنن لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمِذي (ت ٢٧٩ هـ = ٨٩٣ م).

ـ كتاب السنن لأبي عبد الرحمن أحمد بن علي النَسائي (ت ٣٠٣ هـ = ٩١٥ م).

وكان أبو سليمان داوود بن علي بن داوود بن خلَف الاصفهاني (ت ٢٧٠ هـ) أولَ من استعمل قولَ الظاهر وأخذ بالكتابِ والسنّة وألغى ما دون ذلك من الرأي والقياس، وله كتب كثيرة في فروع الفقه خاصة بعضها كبير جداً. من هذه الكتب مثلاً: كتاب الايضاح (أربعة آلاف ورقة)، كتاب الوثائق (ثلاثة آلاف ورقة)، كتاب الطهارة، كتاب الصلاة الخ، كتاب الذّبّ عن السنن والاحكام والاخبار (ألف ورقة) الخ (الفهرست ٣٠٣ ـ ٣٠٥).

ولمحمد بن داوود الاصفهاني الظاهري من الكتب الفقهية: كتاب الوصول الى معرفة الاصول، كتاب الايجاز، كتاب الانتصاف من أبي جعفر الطبري (الفهرست ٣٠٥).

أما كتب الشيعة الباطنية فانها قليلة ومستورة . على أن عندنا في الفقه الاسماعيلي كتاب دعائم الاسلام للقاضي النعمان بن محمد التميمي المغربي (ت ٣٦٣ هـ = ٩٧٤ م) ، في العبادات والمعاملات ، وقد طبع أخيراً في جزئين [١] .

وعُني المسلمون بتفسير القرآن الكريم منذ أيام الخلفاء الراشدين . فقد كان عبد الله بن عبّاس يُسأل عن شيء فيفسّره . ثم أكثر الناس من التأليف في جميع علوم القرآن وفي التفسير خاصة لمعرفة تفاصيل الاحكام التي جاءت فيه مجملة في الدرجة الاولى . وكان التفسيرُ الامثلُ للقرآن ، من أجل ذلك ، الاستشهاد باحاديث رسول الله وبذكر أسباب النزول . ولقد انقسم المفسرون قسمين : قسماً يفسّر آيات القرآن بالحديث لا غيرَ بما يروى عن الصحابة من ذلك ، ثم قسماً لا يرى بأساً من تفسير الآيات بالحديث وبالرأي أيضاً مما تقتضيه البلاغة العربية والتخريج العقلي . ففي الآية التي يرد فيها ذكر طعام أهل جهنّم بأنه من شجرة طَلْعها (ثمرها) كأنه رؤوس الشياطين (سورة ص ، ٣٨ : ٦٥) يرى نفر من المفسّرين أن في ذلك تشبيهَ طعام أهل جهنّم برؤوس الشياطين على اعتبار أن الشياطين كائنات حقيقية . أما الجاحظ مثلاً ، وهو من المعتزلة ، فانه يرى أن في الآية كِناية للمبالغة في القُبح والضَرر ، لا لأن ثمر تلك الاشجار يشبه شيئاً ماديّاً هو رؤوس الشياطين .

على أن أبا جعفرٍ محمدَ بنَ جريرٍ الطبري (ت ٣١٠ هـ – ٩٢٣ م) قد جَمَعَ بين الطريقتين ، فتفسيره مبني في الدرجة الاولى على الجانب التاريخي من الاستشهاد بالحديث .وبذكر أسباب النزول ؛ ثم انه في كثير من الاحيان يلجأ الى التفسير بالرأي والتعليل مما لا يفعله في كتابه في التاريخ .

ومن الفنون التي نشأت من الحاجة الى حُسْنِ فهم الدين فنّ التاريخ . من أجل ذلك أجرى المؤرخون المسلمون رِواية التاريخ مجرى رِوايةِ الحديث واللغة ، فساقوا الحوادثَ في وَحَدات مستقلّة قصيرةٍ يرويها المؤرّخ عمّن أخذ عنهم وعمّن اخذوا هم عنه واحداً قبل واحد . ومع العلم بأن لطريقة

---

(١) في ١٩٤٣ و ١٩٦٢ ، وقام بتحقيقه وإخراجه آصف بن علي أصغر فيضي .

التعلّق بالرواية في التاريخ مساوىَ معدودةً فان لها محاسنَ ؛ ثم انها تدلّ على حرص المؤرخ على الوصول الى الحقّ مَعَ الحصول على أوسع التفاصيل ، وان كان احياناً لا يصل الى الصواب من ذلك .

وتنوّعَ التاريخُ عند العرب فكان عندهم المغازي (تاريخ غزوات رسول الله وسراياه) والفتوح (توسع العرب والاسلام بالفتح في أيام الخلفاء الراشدين والدولة الاموية) والطبقات (ذكر تراجم الصحابة أو العلماء أو الادباء مرتّبة على تاريخ وَفَياتِهم الأقدمَ فالأقلّ قِدَماً) والسِيَر (العناية بترجمة شخص واحد) ثم التاريخ على السنين (سرد الحوادث مفردة سَنَةً فسنة) .

(قد يأتي الكلام على معركة القادسية مثلاً مفرّقاً في بضع سنوات ــ كما هي الحال ــ بدلاً من ان تسرد حوادثها سرداً منطقياً مع التعليل ، ولو أدى ذلك الى تأجيل احداث وقعت قبيل انتهاء معركة القادسية) .

فمن أشهر المؤرخين وأقدمهم محمد بن اسحق (ت ١٥٠ هـ = ٧٦٧ م) أولُ من نعلم أنه ألّف في سيرة رسول الله . ولكن هذه السيرة لم تصل الينا . ويبدو أن عبد الملك بن هشام (ت ٢١٩ هـ = ٨٣٤ م) قد نقل جانباً كبيراً منها في «السيرة» التي ألّفها . ويمكن أن تسمّى سيرة رسول الله باسم «المغازي» لأن أكثرها يتناول الكلام على غزوات الرسول .

ومنهم أبو عبدِ الله محمدٌ الواقديّ (ت ٢٠٧ هـ = ٨٢٣ م) صاحبُ «فتوح الشام» . في هذا الكتاب مبالغاتٌ كثيرة في إثبات الأعداد وعرض الاحداث ، غير أن هذه المبالغات تتّفق مع موضوع الكتاب . ومنهم أيضاً أبو عبد الله محمد بن سعد (ت ٢٣٠ هـ = ٨٤٥ م) كاتب الواقدي ومؤلف كتاب «طبقات الصحابة والتابعين» أو كتاب الطبقات الكبير ، وهو من أوسع كتب التاريخ وأوثقها . ومنهم عبد الرحمن بن عبد الحَكَم (ت ٢٥٧ هـ = ٨٧١ م) صاحب كتاب «فتوح مصر والمغرب» ، ثم أحمد البلاذري (ت ٢٧٩ هـ = ٨٩٢ م) صاحب كتاب فتوح البلدان (في الشام والمشرق خاصة) ، وهو من الكتب الموثوقة والتي تتناول شيئاً من الحياة

الاجتماعية والادارية بالاضافة الى اخبار المعارك والاستيلاء على البلاد.

ويأتي هنا أبو جعفر محمدُ بن جريرٍ الطبري (ت ٣١٠ هـ = ٩٢٣ م).

كان الطبري فقيهاً صاحب مذهب من المذاهب السُّنّية البائدة، وكان مؤرخاً فذّاً، له كتاب أخبار الرسل والملوك (أو تاريخ الأمم والملوك) ويُعْرف بتاريخ الطبري، وهو أعظم كتب التاريخ وأوثقها يروي الحوادثَ من طرق مختلفة (بسلاسل مختلفة من الأسانيد على نمط رواية الحديث) ولو اختلفت الروايات أو تناقضت. وهو لا يُرَجِّــح رواية على رواية، بل يترك ذلك للباحث. وقد ذكر ابن النديم (الفهرست ٣٢٦ — ٣٢٧) أن الطبري كان متفنّناً في جميع العلوم ثم عدّ منها علم القرآن والنحو والشعر واللغة والفقه، ثم ذكر له عدداً من الكتب في الفقه خاصة.

وكان للعرب عبقريتهم في التأليف في الجغرافية. ان هذا العلم قد نشأ في العرب من الحاجة الدينية في الدرجة الاولى، لمعرفة طرق الحجّ من أقطار البلاد الاسلامية الى مكّةَ وللرِحْلة في طلب العلم وللتجارة ايضاً. من أجل ذلك نرى أسماءَ عددٍ من كتب الجغرافية تدور على التعابير التالية: المسالك والممالك (لابن خُرداذْبه) وصور الاقاليم (لأبي زيدٍ البَلْخيّ) ومسالك الممالك (للأصطخري) والمسالك والممالك (للمقدسي) وكتاب البلدان (لابن رُسْتة ولليعقوبي). ورَسَم العربُ الخُرط لكتبهم الجغرافية، ولعلّ أولَ من فعل ذلك منهم محمد بن موسى الخوارزمي.

ومن كبار المؤرّخين واصحاب السير والتراجم عِماد الدين الاصفهاني (ت ٥٩٧ هـ) صاحب سيرة صلاح الدين وصاحب الكتاب العظيم «خريدة العصر» (في شعراء الشام والعراق ومصر).

وفي أيام الخليفة العبّاسي الواثق بالله (٢٢٨ — ٢٣٢ هـ) عاش محمّد ابن أبي مسلم الجَرْميّ وكتب كتاباً في المؤسسات التي كانت ببلاد الروم والامبرطورية البيزنطية تناول فيها الكلام على البلغار والسلاف وعلى البرابرة؛ والكتاب مفقودٌ اليوم. ولكن يبدو أن عدداً من جغرافيّي العرب والفرس

قد نقلوا أقساماً منه في كُتُبِهم .

(ﻫ) العلوم الدخيلة [1]

العلوم الدخيلة هي العلومُ الاجنبية التي نقلها العربُ من لغاتِ الامم غيرِهم (من الفارسية والهندسية ومن اليونانية خاصة) الى اللغة العربية. وقد تدارس العرب هذه العلوم وزادوا فيها وأصلحوا ما كان أهلها قد أخطأوا فيه حتى وجب أن يزول عنها اسم « العلوم الدخيلة ».

المنطق مجموع « قوانينَ يُعرف بها الصحيحُ من الفاسد في الحدود المعرّفة للماهيّات ، والحجج المفيدة للتصديقات ... والاصل في الادراك إنما هو المحسوسات بالحواسّ الخمس . وجميع الحيوانات (من الناطق وغيره) مشتركة في هذا الادراك ، وانما يتميّز الانسان من (البهائم) بادراك الكلّيّات وهي مجرّدةٌ من المحسوسات » .

والمنطق قسمان : تصوّر (إدراك ساذج لا يصحبه حكم معيّن) ثم تصديق (أي اقتناع بأمر بعد ثبوته بالبرهان) . والمنطق قديم العهد لأنه أصيل في الانسان . أما علم المنطق فقد دوّنه وبوّبه وخرّج فنونه وأقسامه فيلسوف اليونان ارسطو . وظل هذا العلم محتاجاً الى شيء من التبسيط والشرحِ فكتب فرفوريوس الصوري له مقدمةً تعرف باسم أيساغوجي (المُدخل الى علم المنطق) . ولقد كان كتاب ايساغوجي لفرفوريوس عظيمَ القيمة بالاضافة الى أثره البالغِ في العرب وفي غيرِ العرب مَدىً طويلا . ووصل كتاب أيساغوجي الى العرب في نُقولٍ وشروحٍ متعدّدة لأبي عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي ولأبي بِشر متّى بن يونس (ت ٣٢٨ ﻫ) وعبد الله بن المقفع (القفطي ٢٢٠) . وكذلك عُني العرب بمنطق أرسطو عناية فائقة ، وسُمّي الفارابي وابن سينا المعلمَ الثانيَ والمعلمَ الثالث لاشتغالهما بمنطق أرسطو .

العلوم العددية أو علوم التعاليم وهي العلوم التي تجري في الأرقام والأعداد

---

(١) هذا الفصل مبني في أصله على « إحصاء العلوم » للفارابي وعلى مقدمة ابن خلدون .

وفي النِسَب التي تكون بينها من الناحية النظرية والناحية العملية . وأول هذه العلوم الارثماطيقي أو علم العدد وهو قسمان : نظري (يبحث في الاعداد مطلقةً مجرّدة في الذهن عن الاجسام) ثم عمليّ (يبحثُ في الاعداد من حيثُ دلالَتُها على المعدودات ، مثل خمسةِ رجالٍ وسبعةِ دنانيرَ وألفِ درهَمٍ الخ ، وذلك ما يتعاطاه الناس عادة في المعاملات السوقية والمعاملات المدنية ، أو ما يعرف بعلم الحساب) .

ومن العلوم العددية علم الجبر والمقابلة ، وهو صِناعة يُستخرَجُ بها العددُ المجهول من قِبَل المعلوم المفروض ، اذا كان بينهما نسبة تقتضي ذلك .

وللجبر والمقابلة تعريفٌ ومثل مضروب مثبتان في كتب كثيرة هما :

الجبر هو الزّيادة في كل ناقصٍ حتى لا ينقص (حتى لا يبقى ناقصاً) ؛ والمقابلة طرح كل نوع من نظيره حتى لا يكون في الجهتين (طرفَيِ المعادلة) نوعان متجانسان . فاذا كان لدينا معادلة هي :

$$١٠٠ - ١٠ س = ٧٠$$

فانها تصبح بالجبر $$١٠٠ = ٧٠ + ١٠ س$$

ثم تصبح بالمقابلة $$١٠٠ - ٧٠ = ١٠ س$$

أو $$٣٠ = ١٠ س$$

ومنها علم الهندسة (أو علم التقدير) ، وهو أيضاً قسمان : قسم نظري يبحث في خواصّ المقاديرِ المتّصلة كالخطّ والسطح والجسم ، ثم المقادير المنفصلة كالاعداد التي تقيم النِسَبَ بين تلك المقادير كقولنا : كل مثلّث فزواياه مثل (زاويتين) قائمتين ؛ كل خطّين متوازيين لا يلتقيان في جهة ولو خرجا الى غير نهاية ؛ كل خطّين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان . والكتاب المترجم لليونانيين (من تأليف اليونانيين) في هذه الصناعة هو كتاب أُقليدس ، ويُسَمّى كتاب الأصول او كتاب الأركان ، وهو أبسط ما وضع فيها للمتعلّمين . هذا الكتاب نقل إلى العربية في أيام أبي جعفرٍ المنصور ثم نقل مِراراً بعد ذلك ، نقله حُنَينُ بن اسحق وثابتُ

ابن قرّةَ ويوسف بن الحجّاج .

وفي فصل الهندسة النظرية يقول ابن خلدون : « واعلمْ أن الهندسة تُفيدُ صاحبَها إضاءةً في عقله واستقامةً في فكره ، لأن براهينها كلّها بيّنةُ الانتظام جليّة الترتيب » .

ومن فروع الهندسةِ الهندسةُ المخصوصة بالاشكال الكُريّة والمخروطات .

أما الهندسة العملية (أو المِساحة) فهي الجانب العملي المتعلّق بالبناء والنجارة وصنع التماثيل وجرّ الاثقال وما الى ذلك .

ومن العلوم العددية الداخلة في فروع الهندسة علمُ المناظر أو المناظرة (البصريّات) ، وهو علم يتبيّن به اسباب الغلط في الإدراك البصري بمعرفة كيفية وقوعها (وقوع أسباب الغلط) بناء على أن إدراك البصر يكون بمخروط شُعاعي رأسه نقطة الباصر وقاعدته (الشيء) المَرْئي . ثم يقع الغلطُ كثيراً في رُؤْية القريبِ كبيراً والبعيد صغيراً . وكذا (تُرى) الاشباح الصغيرة تحت الماء (و) وراء الاجسام الشفّافة كبيرة ، والنقط النازلة من المطر خطّاً مستقيماً .

والبصر يكون بشعاع ينفُذ في الهواء أو في جسم مُشِفٍّ يَماسّ ما بين أبصارنا الى أن يقع على الشيء المنظور اليه . والشعاعات النافذة في الأجسام المشفّة اما أن تكون مستقيمةً ، وهي التي تخرج على سَمْت البصر ثم لا يعترِضُها حاجز ، أو أن تكونَ منعطفة إذا مرت في مِرآة (عَدَسَةٍ أو جسمٍ شفّافٍ أكثفَ من الهواء) تعوقها عن النفوذ على استقامة ، فتنعطف منحرفةً الى أحد جوانبِ المرآة ، ثم تمتد في الجانب الذي انحرفتْ اليه مارةً ما بين يديِ الناظر . واما أن تكون منعكسة تَرْجِعُ عن المِرآة في طريقها التي كانت قد سَلَكَتْها أولاً حتى تَقَعَ على جسمِ الناظر الذي منه خرج (الشعاع) فيَرَى الانسانُ الناظرُ نفسَه بذلك الشعاعِ نفسِه . واما أن تكون منكسرة ترجع من المرآة الى جهة الناظر الذي من بصره[1] خرج (الشعاع)

---

(١) هذه نظرية افلاطون في النظر : خروج النور من العين لا انعكاس النور عن الجسم المنظور الى العين.

فتمتدّ منحرفة عنه الى أحد جوانبه فتقع على شيء آخر إما خلفَ الناظر أو عن يمينه أو عن يساره أو فوقه ، فيرى الانسان ما خلفه أو في أحد جوانبه .

ولعلم المناظر فائدتان : معرفةُ رؤية الأهلّة وحصول الكسوفات في البلدان المختلفة ؛ ثم تقديرُ المساحات والمسافات حيث يتعذّر استعمالُ الآلات العادية كارتفاعات الاشجار والحيطان الطوال والجبال وعَرْض لأودية والأنهار وعمقها وأبعاد الغيوم والاجرام السماوية إما بآلات أو بغير آلات .

ومن العلوم العددية أيضاً علم الهيئة ، وهو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحرّكة والمتحيّرة [1] ، ويستدلّ بكيفية تلك الحركات على أشكال وأوضاع للافلاك . وكان لليونان عناية برَصْد الاجرام السماوية بآلات تُسمّى عندهم ذاتَ الحَلَق وتُسمّى أيضاً الأسْطُرلابَ .

ويلحق بعلم الهيئة أو علم الفلك فنّ التنجيم ، وهو الاستدلال من حركات الكواكب وأوضاعها ومكانها من منازلها على حوادث المستقبل .

وأشهرُ المنجّمين العربُ في الشرقِ وفي الغرب أيضاً أبو مَعْشَرٍ جَعْفَرُ ابن محمّدِ بن عُمَرَ البَلْخي المعروف بلقب «أبي مَعْشَرٍ الفلكيّ» . كان أبو معشر في أول الأمر من رُواة الحديث ، فلمّا أشرف على الخمسين أو كاد مال الى علم العدد وعلم الفَلَك ثم قَصَرَ اهتمامَه على التنجيم . وقد كانت وفاتُه في بلدة واسط ، سنة ٢٧٢ هـ (٨٨٦ م) . أما أشهر كتب أبي معشرٍ فمنها : المُدْخِل الكبير الى علم أحكام النجوم ، كتاب مواليد الرجال والنساء ، كتاب الطوالع والنجوم ، وكلّ هذه في التنجيم . وله رسالة في علم الاسطرلاب .

---

(١) حركات النجوم الثابتة في رأي العين . الكواكب المتحيرة : التي تظهر للعين كأنها تخالف سائر الكواكب في حركتها من الغرب الى الشرق (كالقمر والزهرة) فان القمر أول ما يبدو (في أول الشهر القمري) يبرز في الغرب ثم يتابع سيره غرباً . وفي الليلة التالية يبرز في الغرب أيضاً ، ولكن أقرب الى الشرق ، ثم يتابع سيره غرباً . هذه القضية تتعلق بنظام بطليموس الفلكي وسيأتي شيء من بسط هذا النظام عند الكلام على ابن طفيل .

ومن الفنون المتعلّقة بعلم الهيئة من جانب وبفن التنجيم من جانب آخر علم الازياج. والزيج جدول تُثبت فيه حركات كل كوكب بمفرده مع بلوغه الى الأوج وانحطاطه الى الحضيض او الذَنَب (اقترابه من الشمس وابتعاده عنها) ومعَ ميوله (أنواع ميله) ومطالعه ومغاربه الخ.

ومن العلوم العددية أيضاً الموسيقى، وهي أيضاً قسمان: قسمٌ نظري يتناول المعرفةَ بمقاديرِ الاصوات وفتَرات النقْر وتآلف الالحان واستخراج النغَم وتركيب الألحان، ثم المعرفة بالاصوات الطبيعية والصناعية وبالآلات التي تُخرِجُ الاصوات. أما الموسيقى العملية فهي حسن أداء الانغام والعزف على الآلات.

ويلحق بالعلوم العددية علم الحِيَل: استعمالُ الآلات في تحريك الاثقال.

ومن العلوم الدخيلة **الطبيعيات** وهي البحث في الاجسام من حيثُ اتصالُها بالحركة والسكون ومن حيث تعلّق الاسباب بها لإحالتها من حالٍ الى حال. وهي تبحث في الاجسام السماوية (التي كان القدماء يظنّون انها بسيطة غير مركّبة ولا قابلة للكون والفساد: للتحوّل من صورة الى صورة) وفي الاجسام التي في عالمنا. وتنطوي الطبيعيات على علم الجماد (المعادن الموجودة في الطبيعة خالصةً كالذهب والحديد، ثم المعادن التي لا تكون في الطبيعة الا مركّبات كالملح والفحم)، كما تنطوي على علم النبات وعلم الحيوان ثم على علم الطِب والصيدلة، وعلى بحث النفس فيما يتعلّق بالحواس وعملية التفكير.

والغاية من الطِب حفظ الصحة وردّها اذا فُقدت. وكان الاقدمون يعتقدون أن المرضَ انحراف في المزاج، وذلك أن الانسان مؤلف من العناصر الاربعة (الماء والهواء والتراب والنار) ومن الطبائع الاربع (الصفراء والسوداء والدم والبلغم)؛ وأن صحة الجسم تدوم ما دام المزاج (المقادير الموجودة في الجسم من موادِ هذه الطبائع) متكافئاً، فاذا تبدّل المزاج عمّا يجب أن يكون عليه مَرِضَ الانسان.

وكان عند العرب طِبٌّ فِطري موجود في البادية يَعْرِفه عادةً شُيوخُ القبيلة وعجائزها ، وهو يخطىء ويصيب لأنه مَبنيٌّ على التجربة القاصرة . أما الطبّ المِزاجي (علم الطب) فقد أخذه العرب عن الفرس وعن اليونان قبل الاسلام وبعدَه ؛ ولكن الطبَّ المأخوذ عن اليونان والفرس والهنود في العصر العباسي كان كثيراً جداً .

أما الكلام على النفس فسيرد عند معظم الفلاسفة بالتفصيل .

ومن فروع الطبيعيات الكيمياء ، وكانتِ الكيمياء قسمين : علمَ الكيمياء القائمَ على التجاربِ العلمية ، ثم فن الصَّنْعة ، وهو محاولةُ تحويل العناصر الخسيسةِ كالرَّصاصِ والنُّحاس الى عناصرَ شريفةٍ كالفضة والذهب .

ومن العلوم الدخيلة **الإلهيات** أو علم **ما بعد الطبيعة** (ما وراء الطبيعة) ، وهو يتناول الكلام على المبادىء العامة في الفلسفة كالصورة والمادّة والعِلَلِ والاسباب والحركة ، وقد سَمّاه أرسطو « سَمْع الكِيان » ؛ وسُمّي الفلسفة الاولى . ثم ان الاسكندرانيين ألْحقوا بعلم ما وراء الطبيعة جميع المغيّبات كالبحث في الله وأصل النفس ومصيرِها والنبوة الخ .

وسيأتي الكلام على الالَهيّات مفصلاً في فصل الفارابي وغيره ، كما جاء مفصلاً ، عند الكلام على أرسطو .

للتوسّع والمطالعة

- الثقافة العربية في رعاية الشرق الاوسط ، تأليف جورج سارطون (نقلها الى العربية عمر فرّوخ) ، بيروت (المكتب التجاري) ١٩٦٤ م .
- كتاب علم الشرق وتاريخ العمران ، تأليف جويدي (ترجمة محبّ الدين الخطيب) ، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م
- تاريخ التمدّن الاسلامي ، تأليف جرجي زيدان (الجزء الثالث) .
- تراث مصر في الحضارة الاسلامية ، تأليف عبد الرحمن زكي ، القاهرة (دار النيل للطباعة) ١٩٥١ م .

ــ مجلّة رسالة العلم (عدد خاصّ في تاريخ العلم ١٩٦١ م).
ــ التفكير العلمي لمصطفى نظيف (مجلّة رسالة العلم، القاهرة، أغسطس ١٩٥٢ م.)
ــ التفكير العلمي عند العرب، تأليف قدري طوقان
ــ تاريخ الجامعات الاسلامية الكبرى، تأليف عبد الرحيم غنيمة، تطوان (معهد مولاي الحسن) ١٩٥٣ م.
ــ تاريخ العلم القديم في العصر الذهبي، تأليف جورج سارطون (ترجمة ابراهيم مذكور وغيره)، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٧ ــ ١٩٦١ م.
ــ العلم عند العرب، تأليف ألدو ميلي (ترجمة عبد الحليم النجّار ومحمد يوسف موسى)، القاهرة (دار القلم) ١٩٦٢ م.
ــ العلوم عند العرب، تأليف قدري حافظ طوقان، القاهرة (مكتبة مصر) ١٩٥٦ م.
ــ عبقرية العرب في العلم والفلسفة، تأليف عمر فرّوخ، بيروت (المكتبة العلمية ومطبعتها) ١٩٥٢ م.
ــ تاريخ العلوم (عدد خاص صادر عن الجمعية المصرية لتاريخ العلوم). القاهرة (دار الطباعة) ١٩٦١ م.
ــ تاريخ الرياضيّات، تأليف عبد الحميد لطفي وأحمد أبي العبّاس، القاهرة (مكتبة مصر) ١٩٥٥ م.
ــ أعلام المهندسين في الاسلام، تأليف أحمد تيمور، القاهرة (مطابع دار الكتاب) ١٩٥٧ م.
ــ علم الطبيعة: نشوءه وتطوّره ورقيّه الحديث، تأليف مصطفى نظيف، القاهرة (مطبعة مصر) ١٩٥٧ م.
ــ الكيمياء عند العرب، تأليف روحي الخالدي، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٣ م.
ــ علم الفلك ــ تاريخه عند العرب في العصور الوسطى، تأليف كارلو

نلّينو ، رومية ۱۹۱۱ م .
ـ تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ، تأليف قدري طوقان ، القاهرة (دار القلم) ۱۳۸۲ هـ = ۱۹٦۳ م .
ـ أثر العرب في تقدّم الفلك ، تأليف قدري طوقان ، القاهرة (الاتحاد العلمي العربي) ۱۹٦۱ م .
ـ تاريخ الفلك في العراق ، تأليف عبّاس العزّاوي ، بغداد (المجمع العلمي العراقي) ۱۹٥۸ م .
ـ الروّاد العرب في علم النبات لعبد الحليم منتصر (مجلّة رسالة العلم ۱۹٥۰ ، ۱۹٥۲ م) .
ـ تاريخ النبات عند العرب ، تأليف أحمد عيسى ، القاهرة (مطبعة الاعتماد) ۱۹٤٤ م .
ـ مصادر الموسيقى العربية ، تأليف هنري فارمر (ترجمة حسين نصّار) ، القاهرة (مكتبة مصر) ۱۹٥۷ م .
ـ جهود المسلمين في الجغرافية ، تأليف نفيس أحمد (ترجمة فتحي عثمان) ، القاهرة (دار القلم) ۱۹٤۷ م .
ـ الطبّ النبوي لابن قيّم الجوزية ، حلب (المطبعة العلمية) ۱۹۲۷ م
ـ الطبّ العربي ، تأليف أحمد عزّت قيسي ومحمّد علي وصفي) ، بغداد (مطبعة الرابطة) ۱۹٥۲ م .
ـ اللب في الاسلام والطبّ ، تأليف أحمد شوكت الشطّيّ ، دمشق (مطبعة الجامعة السورية) ۱۹٦۰ م .
ـ الطبّ العربي ، تأليف أمين أسعد خير الله ، بيروت (المطبعة الاميركانية) ۱۹٤٦ م .
ـ تذكرة أولي الالباب والجامع للعجب العجاب (في الطبّ) لداوود الانطاكي ، بولاق (مطبعة عبد الرازق) ۱۸٥۳ م ؛ الخ .
ـ تاريخ الطبّ في الاسلام ، تأليف أحمد شوكت الشطّيّ ، دمشق

(مطبعة الجامعة السورية) ١٩٥٨ م .
ـ الرحمة والطبّ في الحكمة لجلال الدين السيوطيّ ، القاهرة (المطبعة الشرقية) ١٣١١ هـ .
ـ تاريخ الطبّ في العراق ، تأليف معمر خالد شابندر وهاشم الوتري ، بغداد (مطبعة الحكومة) ١٩٣٩ م .
ـ مآثر العرب في العلوم الطبيّة ، تأليف الدكتور سامي حدّاد ، بيروت (مطبعة الريحاني) ١٩٣٩ م .
ـ معجم الاطبّاء ، تأليف أحمد عيسى ، مصر ١٩٤٢ م .
ـ الاسر العربية المشتهرة بالطبّ العربي وأشهر المخطوطات الطبيّة ، تأليف عيسى اسكندر المعلوف ، بيروت ١٩٣٥ م .
ـ تاريخ البيمارستانات في الاسلام ، تأليف أحمد عيسى ، دمشق (المطبعة الهاشميّة) ١٩٣٩ م .
ـ آلات الطب والجراحة (الكحالة عند العرب ، تأليف أحمد عيسى) القاهرة ، (مطبعة مصر) ١٩٢٥ م ، ١٩٣٠ م .
ـ تاريخ الصيدلة والعقاقير في العهد القديم والوسيط تأليف الاب جورج قنواتي ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٩ م .
ـ مقدّمة ابن خلدون
ـ قصّة الايمان بين الفلسفة والعلم والقرآن ، تأليف الشيخ نديم الجسر ، طرابلس ١٣٨٠ هـ = ١٩٦١ م .
ـ التراث اليوناني في الحضارة العربية ، تأليف عبدالرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة) ١٩٤٠ م .
ـ الاسلام والحضارة العربية ، تأليف محمد كرد علي ، القاهرة (مطبعة دار الكتب المصرية) ١٩٣٦ م .
ـ الملل والنحل للشهرستاني
ـ حكماء الاسلام لظهير الدين البيهقي (عني بنشره محمد كرد علي) ،

دمشق (المجمع العلمي العربي) ١٣٦٥ هـ = ١٩٣٦ م .
ـ طبقات الاطبّاء لابن أبي أصيبعة
ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء
ـ في الفلسفة الاسلامية ـ منهج وتطبيق ، تأليف ابراهيم مذكور ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٧ م .
ـ مناهج البحث عند مفكّري الاسلام ، تأليف علي سامي النشّار ، القاهرة ١٩٤٦ م .
ـ المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ، تأليف محمّد يوسف موسى ، القاهرة ١٩٤٥ م .
ـ أسس الفلسفة ، تأليف توفيق الطويل ، القاهرة ١٩٥٥ م .
ـ التفكير الفلسفي في الاسلام ، تأليف عبد الحليم محمود ، القاهرة (الانجلو) ١٩٥٧ م .
ـ محاضرات في الفلسفة الاسلامية ، تأليف يحيي هويدي ، القاهرة (دار الحمامي للطباعة) ١٩٦٠ م .
ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تأليف ده بور (نقله الى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة) ، القاهرة
ـ الموجز في الفلسفة العربية ، تأليف الشيخ نديم الجسر ، طرابلس ١٩٥١ م .
ـ نظرات في الفلسفة عند العرب ، تأليف جبّور عبد النور ، بيروت ١٩٤٥ م .
ـ أدب الدنيا والدين للماوردي .
ـ فلسفة الاخلاق في الاسلام وصلاتها بالفلسفة الاغريقية ، تأليف محمد يوسف موسى ، القاهرة (مطبعة الازهر) ١٩٤٢ م .

جَعْفَرُ الصَّادِقُ

هو أبو عبد الله جعفرٌ الصادقُ بنُ محمدٍ الباقر بن زين العابدين عليّ بن الحسين بن علي بن أبي طالبٍ ؛ وأمّه (وأم أخيه عبد الله ايضاً) أمُّ فَروةَ بنتُ القاسم بن محمد بن أبي بكر الصدّيق ؛ وبذلك يُعلَّل لِينُه في موقفه من أبي بكر بالإضافة الى سائر الشيعة .

ولد جعفرٌ الصادقُ بين سنة ٨٠ و ٨٣ للهجرة (٦٩٩ — ٧٠٢ م) في المدينة ، ونشأ يتلقّى العلم على جَدّه زينِ العابدين (ت ٩٤ هـ = ٦١٢ م) ثم على أبيه . ولما تُوفّي ابوه (١١٣ هـ = ٧٣١ م) أُلقي على عاتقه عِبْءُ الحِفاظ على وجاهة بني هاشم وعلى دمائهم ؛ لأنه كان الإمام دونهم . وفي سنة ١٢٥ هـ = ٧٤٣ م) قُتل عمُّه زيدٌ في حرب بني أمية فزاد موقفه حَراجةً وزاد ثِقَلَ العِبء على عاتقيه . غير أنه استطاع بمقدرته ولباقته أن يتجنّب غضب بني أمية باستغنائه عن دنياهم واعتزاله في بيته حيناً في المدينة وحيناً في الكوفة ، منصرفاً الى إفادة طلاّب العلم من كل ناحية .

ثم جاءت الدولة العباسية فظنّ جعفرٌ أن الغُمّة قد انجابت ، فاذا بني العبّاس أشدُّ إلحاحاً في تتبّعِ آل علي من بني أمية ، فاستمرّ في عُزلته الاولى .

في هذه الاثناء حوّل جعفرٌ[1] الامامة من ابنهِ اسماعيلَ الى ابنه الثاني موسى الكاظم ، وكان يدعى العبدَ الصالح .

وكانت وفاة جعفرٍ الصادق في شوّالٍ من سَنةِ ١٤٨ (أواخر ٧٦٥ م) ، وقيل سنة ١٤٦ هـ (المعارف ١١٠) .

---

(١) راجع فوق ، ص ٢٤٦ .

مقامه وعناصر شخصيته

لُقِّبَ الامامُ جعفرٌ بالصادق لصِدقه في مقالته (ابن خلكان ١ : ١٨٥ ؛ مقدمة ابن خلدون ٣٥١). وقال فيه الشهرستاني (١ : ٢٢٤ – ٢ : ٢) :
« هو ذو علم غزيرٍ في الدين وأدبٍ كاملٍ في الحكمة وزهدٍ بالغ في الدنيا وورَعٍ تامٍّ عن الشهَوات ... ما تعرّض للامامة قط ولا نازع أحداً في الخلافة. ومَن غَرِق في بحر المعرفة لم يطمعْ في شطّ، ومن تعلّى الى ذِروة الحقيقة لم يَخَفْ من حطّ ».

وكان جعفرٌ الصادق فقيهاً جليلاً مشهوراً، وكان معاصراً لمالكِ بن أنَسٍ ولأبي حنيفة، وكان بينه وبينهما مفاوضات ومطارحات. أما تلاميذه فكثيرون جداً. واليه يُنْسَبُ المذهبُ الجعفريّ. غير أن الشيعةَ، والغُلاة منهم على الأخصّ، نَسَبوا اليه أشياءَ تبرأ هو منها : زعم أبو الخطّاب محمد بن ابي زينبَ الأسديُّ أن جعفراً الصادق إلهٌ؛ فلَعَنَه جعفر وطرده (البغدادي ١٥٠).

آثاره

ينسب الى جعفرٍ الصادق عددٌ من الكتب لم يَصِلْ إلينا منها شيء، نسبوا اليه :

- كتاب الجَفر (وفيه إخبار بالغيب عَنْ حوادثَ مُقبلة).
- كتاب الردّ على القَدَرية ؛ كتاب الردّ على الخوارج ؛ كتاب الردّ على الغُلاة من الروافض (البغدادي ٢٢٠).
- وقيل جمع جابرُ بن حيّان خمسَمائةِ رسالةٍ للصادق في ألفِ ورقةٍ (ابن خلكان ١ : ١٨٥). وغير ذلك[1].

---

(١) نشر الأستاذ عارف تامر والأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي كتاب « الهفت والأظلة المنسوب الى المفضل بن عمر الجعفي وسميا المفضل تلميذ جعفر الصادق (المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠)، مع ان الأستاذ عارف تامر يذكر في المقدمة (ص ٢١) أن الجعفي هذا تلميذ أبي الخطاب الاسدي الذي لعنه الإمام جعفر الصادق وطرده. ثم ان النظر في الكتاب يحيل أن تكون الآراء التي فيه للامام جعفر. ولقد شعر الأستاذ عارف تامر بذلك واستبق الأمور بأن ذكر انه–

جملة من أقواله

لا خلاف في أن مذهبَ الشيعة الإمامية منسوبٌ إلى جعفرٍ الصادقِ . وعلى هذا يجب أن يكونَ مُعظم الأقوال والآراء في هذا المذهب للامام جعفرٍ نفسِه ، مَعَ الإيقان بأن كثيراً من تفاصيل المذهبِ الجعفري يجب أن يكونَ قد نشأ في أزمنةٍ متأخرة ، كما هو الشأن في تطوّر كلّ مذهب .

ولكن يبدو أيضاً أن جميعَ أصحاب الفِرَقِ الشيعية ، وخصوصاً المتطرّفين منهم ، قد نَسَبوا فِرَقهم وأقوالهم وآراءهم الى جعفرٍ الصادقِ نسْبةً لا تَصِحّ .

وكذلك نُسِبَ الى الامام جعفرٍ آثارٌ من العلوم الخفيّة من الكيمياء والسحْر والسيمياء والتنجيم ، وليس لذلك سَنَدٌ من كتب العلم الموثوقة . وقالَ نفرٌ من مؤرخي العلم والفلسفة بأن جابرَ بنَ حيّانٍ الذي يقال إنه اشتهر في النصف الثاني من القر ن الثاني للهجرة (الثلث الاخير من القرن التاسع للميلاد) وبرع في الكيمياء خاصّةً كان من تلاميذِ الامام جعفرٍ . وهذا ايضاً قول لا سندَ موثوقاً له . ان الأقوال في حياة جابر بن حيّان متضاربة جداً ، ثم ان ما نسب الى جابر بن حيّان من العلوم — على شهرة ذلك في الشرق والغرب معاً — يجب أن يكون من نِتاجِ زمن متأخر .

أما آراء الامام جعفر وأقواله في علم الكلام وفي الفقه والاخلاق فكثيرة ، ومعظمها يجب أن يكون صحيحَ النسبة اليه :

— كان الامام جعفر لا يأخذ بالقياس لأن القياس من الرأي .

— قال الامام جعفر : ان الله لم يزَلْ صادقاً بنفْيِ الكذب (مقالات الاسلاميين ٥٨٠) .

— هنالك من سيلومه على نشر هذا الكتاب ، من الناحية الطائفية والدينية ، بنشر كتاب عن فرقة باطنية . أما أنا فإني أربأ بالأستاذ تامر ان ينسب الى الإمـام جعفر الصادق مثل هـذه الآراء المخالفة لكل ما هو معروف عن الإمام الصادق .

ـ الاصل في التشريع الإباحةُ ، حتى يأتيَ فيها نَهْيٌ .
ـ ما من أمرٍ يختلف فيه اثنانِ إلاّ له أصلٌ في كتابِ الله ، ولكن لا تَبْلُغُهُ عقولُ الرجال .
ـ ان الله تعالى أراد بنا شيئاً وأرادَ منا شيئاً ؛ فما أراده بنا طواه عنّا ، وما أراده منا أظهره لنا . فما بالُنا نشتغلُ بما أراده بنا عمّا أراده منا !
(الشهرستاني ٢ : ٢) .

للتوسع والمطالعة :

ـ مسند جعفر الصادق ، بيروت (دار الفكر) ١٩٥٠ م .
ـ الحكم الجعفريّة ، جمع ... عارف تامر ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٧ م .
ـ الامام الصادق ، تأليف محمد الحسين المظفّري ، النجف (المطبعة الحيدرية) ١٩٥٠ م .
ـ جعفر بن محمّد ، تأليف عبد العزيز سيّد الأهل ، بيروت (دار الشرق الجديد) ١٩٥٤ م .
ـ الامام جعفر الصادق ، تأليف أحمد مغنية ، بيروت (مكتبة الاندلس) ١٩٥٦ م .
ـ الامام الصادق ملهم الكيمياء ، تأليف محمد يحيي الهاشميّ ، بغداد (مطبعة النجاح) ١٩٥٠ م .
ـ عقيدة الشيعة في الامام الصادق وسائر الأئمّة ، تأليف حسين يوسف مكّي ، بيروت (دار الاندلس) ١٩٦٣ م .

النَّقْلُ وَالنَّقَلَة

بواعث النقل

كانت البواعثُ على نقل الفلسفات الى اللغة العربية جَمّةً :

أ ــ احتكاك العرب بغيرهم من الامم . لما احتكَّ العربُ بغيرهم من الامم أدركوا ان عند تلك الامم ثقافات يَحْسُنُ الاستفادةُ منها .

ب ــ حاجتهم الى علوم ليست عندهم . جاء الاسلام بفروضٍ كثيرة من الصيام والصلاة والحجّ مما يحتاج الى حسبانٍ وتقويم ، فاحتاج المسلمون الى علوم تسهّل عليهم هذا الحُسبانَ فنقلوا الى العربية كتبَ الرياضيات والفَلَك خاصة . وكذلك احتاجوا في اوّل امرهم الى الطبّ ، لأن الطبَّ العربي كان مَبْنياً على الاختبار وحدَه لا على العلم والاختبار معاً ، وكان يصيب أحياناً ، الا ان المعالجة به لم تكن دائماً ذاتَ نتائجَ سريعةٍ .

جـ ــ القرآن الكريم وحثه على التفكير . والقرآن الكريم مملوء بالآيات التي تَحُثّ على التفكير في خَلْق السمواتِ والأرض وفي تركيب جسم الانسان . فاذا أضفْنا ذلك إلى رَغبةِ الانسان الطبيعية في البحث عن المجهولات، أدركنا ان حثّ القرآنِ للمسلمين على التفكير في العالم الذي حولَنا كان باعثاً قوياً على طلبِ العلم . إن القرآن الكريم يَحُثّ المسلمين على التفكير في السموات والارض وفي أنفسهم وفي كل ما حولَهم ، فمِنْ ذلك قوله تعالى في سورة آل عمران (٣ : ١٨٩ ــ ١٩١) : «ولله مُلْكُ السموات والارض ، واللهُ على كل شيء قدير . ان في خَلْق السمواتِ والارض واختلافِ الليلِ والنهار لآياتٍ لأولي الألباب : الذين يَذْكُرونَ الله قِياماً وقُعوداً وعلى جنُوبهم ، ويتفكّرون في خلق السموات والارض : ربَّنا ، ما خلقتَ هذا

باطلاً ، سبحانكَ فقِنا عذاب النار » . ثم هنالك آياتٌ تدعو إلى التفكير والتفقه ، وتحضّ على العلم ، تعيا على الحصر .

ولقد عرض ابن رشد لهذه الناحية في مَطلع رسالتيه : فصل المقال .. » و « الكشف عن مناهج الادلة ... » بالتفصيل .

د — العلم من توابع استبحار المدنية . حينما تزدهر البلاد سياسياً واقتصادياً ويكثر فيها الترف ويَستَبْحِرُ العُمران تتّجه النفوس أيضاً الى البحث في العلم والى التفكير ضَرورةً ؛ ولم يَشُذّ العربُ عن ذلك .

إن الاسلام اذن واتساعَ الامبراطورية وحاجةَ العرب إلى ما عندَ الأمم من العلوم كانت من أقوى البواعث على طلبِ الفلسفة ونقل كتب العلم إلى اللغة العربية .

بدء النقل

تُجمِعُ المصادرُ والمراجعُ على أن اهتمامَ العرب بالعلوم اليونانية خاصّةً بدأ منذ العصر الأموي . وهم يذكرون ان خالدَ بنَ يزيدَ بنِ مُعاويةَ المُتَوفى سَنَةَ ٨٥ هـ (٧٠٤ م) لما يئس من الفوز بالخلافة ، بعدَ انتقال الخلافة من الفرع السُفياني الى الفرع المَرْواني ، انقلب الى العلم ودَرَسَ الكيمياء خاصةً على راهب إسكندرانيّ اسمُه مريانوس ، ثم امر بنقل كتب الصَنعة (الكيمياء) إلى العربية . وكذلك بدأ نقل الطب في العصر الاموي الاموي ايضاً ، ولكنْ لم يصلْ إليه شيء مكتوب من العصر الأموي .

أمّا النُقولُ غير العلمية من غير العربية الى العربية فكانت كثيرةً منذ العصر الجاهلي . انّ وِفاداتِ العربِ وسِفاراتهم إلى بَلاط فارسَ في الأكثر والى بَلاط القسطنطينية في الأقلّ (كرِحْلة امرِىء القيسِ إلى القسطنطينية مثلاً) كانت تقتضي أنْ يكونَ ثَمّتَ نقلٌ بين العرب وبين الفرس والروم من العربية الى الفارسية واليونانية ومنهما الى العربية .

وكذلك يبدو أنه كان ثمّت منذ الجاهلية نُقولٌ تامّة أو جزئية من التوراة والانجيل الموجودَيْنِ بأيدي الناس ، ففي الأدب العربي دَلالات على أن

مثلَ هذه النقول كانت موجودةً ومعروفة[1]. ولكنَّ هذه كلّها بعيدةٌ عمّا نحن بسبيله.

ومن ابرز ميزات الدور الاول للنقل الذي انتهى في خلافة ابي جعفرٍ المنصور (ت ١٥٨ هـ = ٧٧٥ م) أن الافراد كانوا يقومون بالنقل رَغبةً منهم هم في ذلك كما فعل عبدُ الله بن المقفّع المشهورُ (ت ١٤٢ هـ = ٧٤٩ م) حينما نقل بعض كتب السُلوك من الفارسة الى العربية. ويُنسب لعبد الله ابن المقفع هذا نقل بعض كتب ارسطو في المنطق، ثم كتاب ايساغوجي لفرفوريوس وشيءٌ من الطب (من اللغة الفارسية) الى اللغة العربية. ولكنْ لعل هنالك رجلاً آخر اسمهُ عبد الله ابن المقفع (بن ساويرس) نَقَلَ كتب الفلسفة والمنطق والطب التي يُنسب نقلها وهْماً الى عبد الله ابن المقفع صاحبِ كتابِ كليلة ودمنة.

ومنذ أيام ابي جعفرِ المنصورِ أصبح النقل في رِعاية الدولة، وعلى ذلك سار هارون الرشيدُ والمأمون فاتسعت حركةُ النقل من اليونانية الى العربية.

اتساع النقل الى العربية

«كانت الفلسفةُ ظاهرةً في اليونان والروم (البيزنطيين) من قَبل شريعة المسيح عليه السلام. فلما تنصّرت الرومُ مُنعوا منها ومُنع الناس من التكلم في شيء من الفلسفة، اذ كانت بضد الشرائع النبوية. ثم ان الروم ارتدت عائدة الى مذهب الفلاسفة. ثم عادت النصرانية الى حالها» فعاد المنعُ عن كتبِ الفلاسفة وخُزنت تلك الكتبُ في أقبية مُوصَدة حتى لا تَصِلَ إليها الأيدي.

ومنذ أيام المنصور أخذ المسلمون يَتَتَبّعون كتبَ العلم والفلسفة في

---

(1) Gal I 219 ff, Suppl I 362 f. ؛ مجلة المشرق (بيروت) المجلد الرابع، العدد الثالث ؟ (شباط – فبراير ١٩٠١) ص ٩٧ وما بعدها: نسخ عربية قديمة في الشرق من الإنجيل الطاهر، بقلم الأب لويس شيخو اليسوعي.

اللغة اليونانية لينقلوها إلى اللغة العربية ، وكانوا يَبْذُلون في ذلك الأموال . وكان بعض اثرياء المسلمين يذهبون الى بلاد الروم ويصطحبون معهم افراداً يُحْسِنون اللغة اليونانية ليشتروا لهمُ الكتب الفلسفية ، كبني المُنَجّم مثلاً على ما سيأتي في مكانه .

ولما جاء المأمون ، واتسعت دائرة النقل كثيراً ، أنشأ « دار الحكمة » في بغداد ووقفَ عليها الأموالَ للذين يريدون ان ينقطعوا الى نقل الكتب الفلسفية الى اللغة العربية . اما سببُ اتّساع تلك الحركة في عهد المأمون فهو ان المأمون لما انتصر على الروم (٢١٥ هـ = ٨٣٠ م) وعلم بكتب الفلسفة المخزونة عندهم اهتبل الفرصةَ واحبّ أن يأخذَ في شروط الصلح مكانَ المالِ كتباً . وقد ظن توفيل (ثيوفيلوس) ملك الروم ذلك كسباً . امـا المأمون فعدّه نعمة عظيمة .

على ان مؤرخي العرب يَرْوُون في طلب المأمون لكتب الفلسفة اليونانية قصّة هي ان الخليفة المأمون رأى في المنام أرسطوطاليس وكلّمه في امور وأَعْجِبَ به . فلما استيقظ تعلقتْ هِمّته بنقل الكتب اليونانية فكتب الى ملك الروم يطلب منه كتباً لفلاسفة اليونان . وكان ملوك اليونان ، لما انتصَرتِ النصرانية في بلادها ، قد جَمعوا كتب الحكمة من أيدي الناس وجعلوها في هيكل قديم وأغلقوا بابه . ففتح ملك الروم هذا الهيكلِ وأرسل خمسةَ أحمالٍ من كتب الحكمة الى المأمون ، بعد ان كان طولُ الزمن قد افسد كثيراً من هذه الكتب بالرطوبة والعيث ..

فنقل كتب الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية لم يجر اتفاقاً ولا اعتباطاً ، وانما كان سياسة للدولة وحُباً بالعلم من الافراد .

اتجاه النقـل

ومما يدل على تفهّم العرب للحركة العظيمة التي كانوا يقومون بها أنهم بدأوا اولَ ما بدأوا ، بكتب العلم العملية لا بكتبِ الفلسفة النظرية . لقد

كان العرب في اوّل امرِهم بحاجةٍ إلى كتب الرياضيات والفَلَك لتعيين مواقيتِ الصَوم والصَلاة والحجّ ، والى كتب الطِبّ لصَلاح ابدانهم فبدأوا بنقل هذا النوع من الكتب اولاً .

ولما كثرت لديهم كتبُ العلوم اتجهوا صوبَ كتب الفلسفة النظرية ليتمموا أداء رسالتهم الثقافية .

مكافأة الناقلين

ان الذين اشتغلوا بنقل كتب العلم والفلسفة الى اللغة العربية كانوا طبقَات . ومع ان هؤلاء قد وضعوا كتباً وَضْعاً ، فوق ما نقلوا ، فاننا لن نعالج إنتاجهم إلاّ على انه « نقل » فقط ، لا تأليف . وسبب ذلك أمران : اولُهما إنه لم يكن لهم آراءٌ تستحق الدرس ، فان كل ما ذكروه في الكتب التي ادّعَوْا انهم وضعوها انما هو مُنتزَع من الكتب اليونانية التي اختصروها او شرحوها او نقلوها مَعَ شيء كثير من الغموض . واما ثاني السببين فهو أن هؤلاء جميعاً قد قاموا بأعمالهم تكسّباً للمال : إنّ كتبهم هذه لم تمثّلْ نزَعاتِهم الفكريةَ بل مثلتْ رَغبةَ الذين كانوا يطلبون منهم نقل الكتب التي نقلوها ، وكثيراً ما اتفق ان ينقُلَ الطبيبُ كتاباً في الرياضيات او ما وراء الطبيعة ، او أن ينقل الرياضي كتاباً في الطِبّ او السياسة .

ومع هذا كلّه فإنّ هؤلاء الناقلين قد نَفَعوا العَرَبَ والثقافةَ العربية : انّهم مكّنوا العربَ من الاطّلاعِ على الفلسفة اليونانية في زَمَنٍ متقدّم ؛ ولولاهم لتأخّرتْ نشأة الفلسفة الاسلامية . لقد كان أمام العرب أحدُ طريقين :

(أ) إمّا أن يقبلَ العرب أن يَنْقُلَ لهمُ الفلسفةَ اليونانيةَ هؤلاء الافرادُ الذين لم يكونوا دائماً أهلاً لِمثل هذا العمل ؛

(ب) وإما أن ينتظروا حتى يتعلّموا همُ اللغةَ اليونانية ويطّلعوا على فلسفةِ اليونانيّين في مصادرها الأصلية ولغتها الأصلية .

ولَقد فضّل العربُ السبيلَ الأولى ؛ ولو أنهم سلَكوا السبيلَ الثانية لكان بالإمكان أن يَحدُثَ أحدُ الامور التالية :

(أ) إمّا أن يَخْسَرَ العربُ رَغبتَهم في نقل هذه الفلسفة ؛

(ب) وإمّا أن تكون البقيّة الباقية من كتب الفلسفة اليونانية قد ضاعت بعواملَ مختلفةٍ كما اتّفق لكثيرٍ من كتبها قبلَ ذلك.

(ج) وإما أنّ تتأخّرَ نهضتُهُمُ الفكرية كثيراً ، فان تعلّم اللغةِ ليس عملاً عارضاً في حياة الانسان : إن الانسان يحتاجُ في اتقان اللغات الى جوّ من الرغبة في اللغات . ولعلّ العرب ما كانوا يَقْدرون على ذلك قبلَ قرن كامل من الدهر . أضف الى ذلك أن العرب كانوا يرَوْنَ أن لغتهم فوق اللغات وأدبَهم فوق آداب الأمم ، فلم يكن بالامكان أن تجد اللغةُ اليونانية في ذلك الحين من الإتقان والرواج ما تجده اللغةُ الانكليزية اليوم بين المثقّفين في الهند — هذا مع العلم بأنّ كثيرين من المثقّفين في الهند اليوم ممن يَحْذِقون اللغة الانكليزية لا يُجيدون لغاتِهِمُ القومية .

طبقات النقلة

فيما يلي اجمالٌ لطبقات النقلة :

١ — كان هناك افرادٌ منذ العصر الأموي نقلوا الكتب ابتداءً من عند انفسهم او بطلبٍ من غيرهم ؛ من هؤلاء اصطفن القديمُ وهو اصطفن الاسكندراني ثم عبدُ الله بن المقفّع .

٢ — آل ماسرجويه . اولهم ماسرجويه الطبيبُ وكان يهوديَّ الدين سُرياني اللغة بَصْريّ الدار . ويقال إنه بدأ بالنقل منذ أيام الدولة الأموية قبل خلافة عمر بن عبد العزيز (٩٩ — ١٠١ هـ) ؛ وعُمِّرَ ماسرجويه حتى أدرك ابا نواس . وقد نقل ماسرجويه كتاب القس اهرن بن أعْيَنَ الاسكندراني . ولماسرجويه ايضاً كِناش (مجموع) في الغذاء ، وكتاب في العين .

٣ — آل بختيشوع ، وهم نصارى نساطرة كانت لغتهم السريانية . وقد اشتهر منهم في صناعة الطب ستة اجيال ؛ فمنهم :

(أ) جورجيس بن بختيشوع . كان جورجيس طبيباً ماهراً ، وكان رئيساً

للاطباء في مارستان [1] جنديسابور ، استقدمه المنصور سنة ١٤٨ هـ (٧٦٥ م) الى بغداد ليداويَه ، ثم جعله طبيبه الخاص . وكان جورجيس ناقلاً من اللغة اليونانية الى اللغة السريانية . ويقال إنّ له كناشاً مشهوراً (مجموعاً في الطب) نقله حنين بن اسحق الى العربية .

(ب) ابنه بختيشوع بن جورجيس . لما ترك جورجيس جنديسابور خلفه ابنه بختيشوع هنالك على المارستان . فلما مَرِضَ الهادي سنة ١٧٠ هـ استُدعيَ بختيشوع الى بغداد ولكنه عاد بعد موت الهادي الى جنديسابور . ثم لما مرض الرشيد أُتِيَ به مرةً ثانية . وقد نال بختيشوع عند الرشيد حظوة فجعله الرشيد رئيس الاطباء . وتُوفي بختيشوع سنة ٢١٣ هـ (٨٢٨ م) .

(ج) جبرائيل بن بختيشوع بن جورجيس ، كان طبيباً كأبيه خدم هرون الرشيد ثلاثاً وعشرين سنة ثم خدم الامين والمأمون . وله كتب موضوعة منها : رسالة في المطعم والمشرب — رسالة مختصرة في الطب — كتاب في صنعة البَخور .

ثم توالى نفر من آل بختيشوع اشتغلوا بالطب وبالنقل منهم بختيشوع بن جبرائيل (ت ٢٥٦ هـ = ٨٧٠ م) وجبرائيل بن عبيد الله (ت ٣٩٦ هـ = ١٠٠٦ م) وعبد الله بن جبرائيل (ت بُعيد ٤٥٠ هـ = ١٠٥٨) .

٤ — آل ماسويه . كان ماسويه تلميذاً (يعني متمرناً) في مارستان جنديسابور فغضب عليه جبرائيل بن بختيشوع واخرجه منه . فجاء ماسويه الى بغداد واختُصّ بالتكحيل (تطبيب العيون) ولَقِيَ توفيقاً عظيماً . وكان مسيحياً سريانياً .

وجاء بعد ماسويه ابنه ابو زكريا يوحنا بن ماسويه ، وكان فاضلاً خبيراً بصناعة الطب ، ولاّه الرشيد ترجمة كتب يونانية وجدها في انقرة وعَمورية . وقد توفي يوحنا بن ماسويه في سامرّا (٢٤٣ = ٨٥٦ م) . ولابن ماسويه

---

(١) مارستان أو بيمارستان تركيب مزجي فارسي معنـاه المستشفى في الأصل . أمـا وجه اشتقاقه فغامض الدلالة : مار الحية ، ستان المكان Station ، أما بي في بيمارستان فمعناها : بلا (الباء : حرف جر ، لا النافية) .

تصانيف منها : كتاب البرهان – كتاب الحُميّات – كتاب الاغذية والاشربة – كتاب في الجُذام ، لم يسبقه احد اليه – كتاب الادوية المسهلة – كتاب السموم وعلاجها – كتاب تدبير الاصحاء – كتاب تركيب خلق الانسان (التشريح) – كتاب الحيلة للبرء .

وكان ميخائيل بن ماسويه (اخو يوحنا) طبيباً مقتدراً معتدّاً بنفسه لا يقيم وزناً لغيره من الاطباء ، ولكنه كان يصيب التطبيب .

وهنالك عدد من النقلة أكثر شهرة من أصحاب تلك الطبقات كآل حُنين وآل ثابت بن قُرّة وآل موسى المنجّم سنخص نفراً منهم بفصول موجزة . كما أن هنالك نفراً أقلّ شهرة منهم الحجّاج بن مطر (المطران) ويحيي بن البطريق (ت ٢٠٠ ﻫ = ٨١٥ م) ، وعبد المسيح بن الناعمي الحمصي (ت ٢٢٠ ﻫ = ٨٣٥ م) ، وحُبيش بن الحسن ابن اخت حنين ابن اسحق ، وأبو بِشْر متّي بن يونس (يونان) القنّائي (ت ٣٢٨ ﻫ = ٩٤٠ م) وأبو عليّ بن زَرْع (ت ٣٢٨ ﻫ = ٩٣٠ م) .

طريقة النقل

للنقل طريقتان :

(أ) – الطريقة اللفظية ، وهي طريقة يوحنا بن البطريق وعبد المسيح بن الناعمي الحمصي ، وذلك ان يأتي الناقل الى النصّ وينظر في كل كلمة بمفردها ثم يضع تحتها مرادفها حتى ينتهي من جملة ما يودّ نقله .

هذه الطريقة رديئة لوجهين : احدهما إن كثيراً من الكلمات في كل لغة لا مُرادفَ لها في سائر اللغات ، ثم ان لكل لغة تركيباً إسنادياً (تركيباً للجمل) يخالف سائرَ اللغات ، اضف الى ذلك ان المجازات والتشابيه والاستعارات تختلف بين لغة ولغة . وكانت المشكلة الكبرى ان النقلة لم يكونوا يستطيعون النقل من اليونانية الى العربية رأساً ، فكان بعضهم ينقل الكتب من اليونانية الى السُريانية ، ثم يأتي آخرون ينقلونها من السريانية الى العربية من جديد . ولكي ندرك سيئات هذه الطريقة نَضرِب المثل التالي :

للروائي الانكليزي وليم شكسبير مسرحيةٌ اسمُها هَمْلتْ فيها شطر من الشعر سننقله بالطريقة اللفظية ، ننقله الى الافرنسية ثم من الافرنسية الى العربية (كما كانت الكتب الفلسفية تنقل احياناً من اليونانية الى السريانية ثم من السُّريانية الى العربية) :

To be, or not to be : that is the question ;
être ou ne pas être : c'est la question :
سؤال الـ هو هذا الكون لا او الـــكون

ان النقل اللفظي لا يؤدّي المعنى هنا ابداً ، كيفما اردتَّ ان تركّب هذه الكلمات ، حتى لو اقتضت الحال ان تبدل بعضها ... اما المعنى الذي قصده الشاعر فهو :

القضية قضية حياة او موت !

فاذا كان هذا حالَ النقلِ اللفظي في جُملة واحدةٍ ، فكيف يكونُ امرُ نقلِ كتاب برُمّته على هذا الاساس ؟

من هذه الطريقة تسرّبتْ اكثرُ الأخطاء التي ضلّلت العربَ وشغَلَتْهم زمناً طويلاً ، ثم تنبّهوا لها بعد حين . وهكذا احتاج كثير من الكتب التي نقلت على هذه الطريقة الى ان تُصلَح فيما بعد ...

(ب) الطريقة المعنوية ، طريقة حُنين بن اسحق . وذلك ان يأتي الناقل الى الجملة فيُحَصّلَ معناها في ذِهنه ثم يعبرَ عنها من اللغة الأخرى بجمُلة تطابقها في المعنى ، سواءٌ آستوتِ الجملتانِ في عدد الكلمات أمِ اختلفتا .

حنين بن اسحاق

هو ابو زيد حُنين بن اسحق العبادي (بفتح العين وتخفيف الباء) من نصارى الحيرة بالعراق (قرب الكوفة على الفرات) ، نسطوري النِحلة سُرياني اللغة .

ولد حنين سنة ١٩٤ هـ (٨١٠ م) في الحيرة حيث كان ابوه صيدلانياً . ولما بدأ يتلقى الطب على يوحنا بن ماسويه حدثت بينهما وَحشة فأهانَ يوحنّا

حنيناً بقوله : « ما لأهلِ الحيرة ولتعلُّم صِناعة الطبّ .. اذهب واشتغل بالصيرفة كأبناء بلدك » . ثم طرده من حضرته . ذهب حنين إلى بلاد الروم (آسية الصغرى) وتعلم هناك اللغة اليونانية وصِناعة الطب . ثم زار الاسكندرية لطلب الفلسفة وزار فارس لصناعة الطب . ولما عاد من رِحلته هذه استقر حيناً في البصرة واتقن اللغة العربية على الخليل بن احمد أشهر علماء العربية يومذاك . ثم انه انتقل الى بغداد واتصل ببلاط المأمون فولاه المأمون رئاسة دار الحكمة للنقل . وكذلك نال حظوة عند الخليفة المتوكل . وفي بغداد اصبح حنين اشهر الاطباء واشهر النقلة .

وكثر حسدُ الناس لحنينٍ فكان خصومه في صناعة الطب يقولون : ما لحنين والطبِ ، انما هو ناقلٌ لهذه الكتب ليأخذ عليها الأجرة كما يأخذ الصُنّاع الأجرة على صناعتهم ، ولا فرقَ بينَه وبينهم . وإنه كالقَين يصنع السيف ولا يستطيع ان يَضرِب به ، فما له ولصناعة الطب وهو لم يُحْكِم النظرَ في عِلَلِها وامراضِها وانما قصدُه التشبّه بنا ليُقالَ : حنينٌ المتطبّب لا حنين الناقل !

وكان في ذلك الحين حركة ثائرة في بلاد اليونان هي النزاع الديني القائم على تكريم الإيقونات (الصور والتماثيل الدينية) او إلغائها . وكان حنينٌ لا يؤمن بالتعبّد للصور والتماثيل ، وكان يتظاهر بذلك . وقد تَفل ذات يوم على ايقونة للمسيح وامه فأهانه الجاثليق Catholicos (رئيسه الديني) وحرمه ، فحزّ ذلك في نفس حنين فاغتمّ ومات منتحراً بالسم — في السادس من صفر ٢٦٠ (٣٠ تشرين الثاني — نوفمبر ٨٧٣ م) .

ولحنين بن اسحق كتب كثيرة متنوعة الموضوعات . ثم ان بعضَها نُقول من اليونانية ، وبعضها اصلاح لنقولٍ سابقة ؛ وربما كان بعضها تأليفاً ايضاً . واكثر كتبه على طريقة المسألة والجواب .

(أ) الكتب الطبية : كتاب في العين — كتاب الترِياق — كتاب في ان الطبيب الفاضل يجب ان يكون فيلسوفاً — شرح كتاب الغذاء لابقراط —

مقالة في تدبير الناقهين — كتاب في النبض — كتاب في الحُمّيّات — كتاب حفظ الاسنان — كتاب اوجاع المعِدة . واكثر كتبه الطبية شروح لكتب جالينوس او اختصار لها : اختصار كتاب جالينوس في الأدوية المفردة — جوامع كتاب جالينوس في الذُبول — ثمار السَبْعَ عَشْرَةَ مقالةً الموجودةِ من تفسير جالينوس لكتاب ابذميا (Epidemia — الوباء) لأبقراط .

(ب) الكتب الفلسفية : كتاب السماء والعالم — كتاب في المنطق — كتاب فيما يقرأ قبل كتب افلاطون — كتاب قاطيغورياس — كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء — شرح كتاب الفراسة لارسطوطاليس — كتاب في ادراك حقيقة الاديـــان .

ثابت بن قرة

ولد ابو الحسن ثابت بن قُرّة سنة ٢١١ هـ (٨٢٦ م) في حرّان على دين الصابئة (الوثنيين من عبدة النجوم) ، وكان في اول امره صيرفياً .

وكان ثابت يُحْسِنُ العربية والسُريانية فاستصحبه محمد بن موسى بن شاكر لما خرج الى بلاد الروم يطلب كتب العلم والفلسفة ، ثم وصله ببلاط الخليفة المعتمد (٢٥٦ — ٢٧٩ هـ) فادخله المعتمد في جملة المنجمين . وكذلك نال حظوة عند المعتضد (٢٧٩ — ٢٨٩ هـ) . وتوفي ثابت قبل المعتضد بنحو عام واحد (٢٨٨ هـ = ٩٠١ م) .

وقد سعى ثابت بن قرة في حياته الى ان يرفَعَ شأنَ طائفته الصابئةِ فَعَلَتْ منزلتُها ثم أصبح هو رئيساً عليها .

ولثابت ارصادٌ حِسانٌ للشمس تولاّها ببغداد وجمعها في كتاب بيّن فيه مذهبه في سَنة الشمس وما ادركه بالرصد في موضع اوجها[1] ومقدار سِنيها وكمية حركتها وصورة تعديلها » (طبقات ١ : ٢١٦) . اما في الطب فقد انقذ رجلاً من موت ظاهر على اثر غشيان (راجع طبقات ١ :

(١) الاوج : أبعد نقطة عن الأرض يصل اليها كوكب ما .

٢١٦ – ٢١٧) .

واما في الفلك فقد « استخرج ثابت حركة الشمس وحسب طول السنة النجمية فكان ٣٦٥ يوماً وست ساعات وتسع دقائق وعشر ثوان[١] ، فكان ما وصل اليه يزيد على طول السنة الحقيقي بمقدار هو اقل من نصف ثانيـــة » .

وذكر قدري طوقان[٢] ان ثابت بن قرّة قد حلّ بعض المعادلات التكعيبية بطرق هندسية استعان بها بعض علماء الغرب في بحوثهم الرياضية في القرن السادس عشر ، مثل كردان وغيره من كبار الرياضيين . وكان ثابت أيضاً من الذين مهّدوا لايجاد حساب التكامل والتفاضل الذي أعاننا على حل عدد كبير من المسائل العويصة والعمليات الملتوية .

كان ثابت ناقلاً بارعاً ومصنفاً قديراً له من الكتب المتنوعة كتاب سبب كون الجبال – كتاب في النبْض – اختصار المنطق – كتاب في السبب الذي من اجله جُعِلَتْ مياه البحار مالحة – اختصار كتاب ما بعد الطبيعة (لأرسطو) – جوامع كتاب الادوية المفردة لجالينوس – مختصر في الاصول من علم الأخلاق – كتاب في قطع المخروط المكافىء – مقالة في حساب خسوف الشمس والقمر – كتاب في الطريق الى اكتساب الفضيلة – كتاب في تشريح بعض أعضاء الطيور – تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسية – كتاب حساب الاهلّة (اوجه القمر) – رسالة في الحصى المتولد في المثانة – كتاب في الجُدَري والحصبـــة .

إسحق بن حنين

هو ابو يعقوب اسحق بن حنين بن اسحق ، شَهِدَ أيامَ المعتمد والمعتضد والمقتدر وكان معاصراً لابن الرومي الشاعر وصديقاً للقاسم بن عبيد الله وزير

---

(١) راجع ، فوق ، ص ٤٢ .

(٢) تراث العرب العلمي ، ط ٢ ، مصر ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٤ م ، ص ١٦٧ – ١٦٨ .

المعتضد. وعاش اسحق طويلاً وفُلجَ في آخر أيامه ثم تُوُفّي سنة ٢٩٨ هـ (اول ٩١١) ببغداد. وكان اسحق مثل «ابيه في النقل وفي معرفته باللغات وفصاحته فيها. إلاّ أن نقله للكتب الطبية قليلٌ نادر بالنسبة الى ما يوجد من كثرة نقله من كتب ارسطوطاليس في الحكمة وشروحها الى لغة العرب» (طبقات ١ : ٢٠٠).

ولاسحق من كتب الطب: كتاب الادوية المفردة — كتاب الادوية في كل مكان — كتاب الفصول لابقراط — كتاب في النبض. اما كتب الفلسفة والعلم فله منها: اختصار كتاب اقليدس — كتاب المقولات — كتاب ايساغوجي كتاب آداب الفلاسفة ونوادرهم — مقالة في التوحيد.

قسطا بن لوقا

قُسطا بن لوقا يوناني الاصل، ولكنه ولد سنة ٢٠٥ هـ (٨٢٠ م) في بعلبكّ فعرف بالبعلبكي. ولما شب ذهب الى آسية الصغرى ليدرس. ثم عاد الى العراق وقد جلب معه تصانيفَ يونانيةً كثيرة واستقر في بغداد لينقلها من اليونانية الى العربية.

وفي آخر حياته دعاه سنحاريب أحد أمراء ارمينية فذهب اليه. وهناك توفي سنة ٣٠٠ هـ (٩١٣ م).

كان قسطا بن لوقا مقتدراً في الرياضيات والفلك والمنطق والطب والموسيقى؛ ثم انه كان بارعاً في اللغات اليونانية والسُريانية والعربية جيّدَ النقل، نقل كتباً كثيرة من اليونانية الى العربية، واصلح نقولاً قديمة.

من كتب قسطا بن لوقا: كتاب الروائح وعللها — كتاب الاغذية — كتاب النبض ومعرفة الحُمّيَات وضُروب البُحرانات — كتاب علة موت الفجأة — رسالة في المِروْحة واسباب الريح — المُدخل الى علم الهندسة — الفرق بين الحيوان الناطق وغير الناطق — كتاب الفرق بين النفس والروح — كتاب الجزء الذي لا يتجزأ — كتاب في النوم والرؤيا — كتاب في حساب التلاقي على طريقة الجبر والمقابلة — كتاب المرايا المحرقة — كتاب الاستدلال بالنظر

الى اصناف البول – كتاب في شكوك كتاب اقليدس – كتاب الفردوس في التاريخ – كتاب في البخار .

سنان بن ثابت

كان أبو سعيد سِنان بن ثابت بن قُرّة يلحق بأبيه في معرفته بالعلوم واشتغاله بها وتمهّره في صناعة الطب ، وله قوة في علم الهيئة . وقد توفي ٣٣١ ﻫ (٩٣٤ م) على الاسلام .

ولسنان بن ثابت يرجع الفضل في انشاء البيمارستانات السيّارة والزيارات الطبية ، وذلك بأن يذهب الاطباء ومعهم الاغذية والادوية لزيارة السجون او لتمريض اهل النواحي النائية والاهتمام بصحتهم . وفي سنة ٣١٩ ﻫ (٩٢١ م) اخطأ بعض المتطببين في معالجة رجل من العامة فمات الرجل ، فأمر الخليفة المقتدر ألاّ يتصدّى احد لمعالجة الناس الا اذا ادّى امتحاناً ، وجعل امر هذا الامتحان الى سنان بن ثابت بن قرة . فامتحن سنان في نواحي بغداد وحدها نحو تِسعمِائة طبيب واشار على كل واحد منهم بما يجب ان يتصدّى له . اما الذين كانوا ذوي تقدم وشهرة فلم يمتحنهم . وكذلك انشأ سنان بن ثابت بيمارستاناً في بغداد لمعالجة الفقراء .

ويظهر أن سنان بن ثابت كان من النقلة فقد نقل الى العربية كتاب نواميس هرمس واصلح بعض النقول القديمة . وله من الكتب : مقالة في الاشكال ذوات الخطوط المستقيمة التي تقع في الدائرة – رسالة في النجوم – رسالة في شرح مذهب الصابئين – رسالة في الفرق بين المترسل والشاعر ، الخ .

يحيى بن عديّ

ولد الشيخ ابو زكريا يحـيى بن عَدِيّ في تكريت . ولما شبّ انتقل الى بغدادَ وتلقى فيها العلمَ على الطبيب النسطوري ابي بِشْر متّى بن يونس وعلي الفارابي وغيرهما .

وكان يحيى بن عدي يعقوبيَّ النِحلة « دافع عن ايمان الكنيسة السريانية

والمعتقدات النصرانية ، ولا سيما فيما يتعلق بالتثليث » .

وقد انتهت اليه رئاسة اهل المنطق في ايامه ، وكان له تصانيفُ وتفاسير ونقولٌ . وكان فوق ذلك كثيرَ النسخ ، نسخ تفسير الطبريّ مرتين ، ونسخ من كتب المتكلمين ما لا يُحصى . وكذلك كان يُصلح نقول الآخرين (يصححها) .

وتوفي يحيى بن عدي في اواخر ذي القَعدة من سنة ٣٦٣ هـ (٩٧٣ م) في بغداد وعمره واحدة وثمانون سنة .

ونقل يحيى بن عدي كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو — كتاباً لثاوفرسطيس من السرياني الى العربي . وكذلك فسر كتباً لأرسطو منها : طوبيقا — المقالة الثامنة من السماع الطبيعي — فصل من كتاب ما بعد الطبيعة — مقالة الاسكندر (الافروديسي) في الفرق ما بين الجنس والمادة .

وله كتب يبدو أنها تأليف او اقتباس ، منها : مقالة في تزييف قول القائلين بتركيب الاجسام من جزء لا يتجزأ — عدة مسائل في كتاب ايساغوجي — مقالة في الموجودات — مقالة في سياسة النفس — رسالة في تهذيب الاخلاق .

على ان له كتباً هي تأليف ، اكثرها في الردود الدينية ، منها : مقالة في صحة اعتقاد النصارى في الباري عزّ وجل أنه واحد ذو ثلاث صفات ، رسالة في الرد على النسطورية ...

ونقل يحيى بن عدي عدداً من كتب العلم والرياضيات ، ولكن يبدو أنه لم يكن عالماً أو رياضياً ، فإنّ في ما نقل كتباً تدل اسماؤها على تناقض محتوياتها .

كتاب تهذيب الأخلاق (نصوص مختارة)

انّ الانسان من بين سائر الحيوان ذو فكر وتمييز ... يحبّ من الامور افضلها ما لم يغلبه هواه في اتباع اغراضه . واولُ ما اختاره الانسان لنفسه .. او يكون مُرتاضاً بمكارم الاخلاق .. فهو يسعى الى اكتساب كل شيمة سليمة من المعايب .

الخُلق حالٌ يفعَلُ بها الانسانُ اعمالَه بلا رَوِيّة ولا اختيار . والخلق في الناس قد يكون غريزة وطبعاً ، وفي بعض الناس لا يكون الا بالرياضة والاجتهاد .. فاما الاخلاق المذمومة فانها موجودة في كثير من الناس .. والناس مطبوعون على الاخلاق الرديئة منقادون للشَهَوات الدنيئة ، ولذلك وقع الافتقار الى الشرائع والسُنَن والسياسات المحمودة ..

فأما النفسُ الناطقة فهي التي يتميز بها الانسان من جميع الحيوان ، وهي التي بها يكون الفِكرُ والذِكْر والتمييزُ والفَهْم ، وهي التي عَظُمَ بها شرفُ الانسان وعظمت هِمّته فأعْجِبَ بنفسه . وهي التي بها يَستحسن المحاسنَ ويستقبح القبائح وبها يمكن الانسان ان يهذّب قوّتيه الباقيتين وهما الشَهَوانية والغضبية ويضبَطهما ويكفّهما ؛ وبها يفكر في عواقب الأمور فيبادر باستدراكها من اوائلها . ولهذه النفس ايضاً فضائلُ ورذائل .

أما فضائلها فاكتساب العلوم والآداب وكفّ صاحبها عن الرذائل والفواحش وقهرُ النفسين الأُخرَيَين وتأديبهما وسياسة صاحبها في معاشه ومكسبه ومُروءته وتجمّله وحثّ صاحبها على فعل الخير والتودّد والرقة وسلامة النية والحِلم والحياء والنُسُك والعِفّة وطلب الرئاسة من الوجوه الجميلة .

وأما رذائلها فالخُبث والحيلة والخديعة والملَق والمكر والحسد والتشرّر والرياء وهذه النفس هي لجميع الناس ، الا أن منهم من يَغْلِبُ عليه رذائلها فيألفها ويستمر عليها ؛ ومنهم من يجتمع فيه بعض الفضائل وبعض الرذائل . وهذه العادات قد تكون في كثير من الناس سجيّة وطبعاً لا بتكلف .

فأما المطبوع على العادات الجميلة منها فتكون لقوة نفسه الناطقة وشرف عنصره ، واما المطبوع على العادات المكروهة فلضَعف نفسه الناطقة وسوء جوهره . واما الذي يجتمع فيه فضائلُ ورذائل فهو الذي تكون نفسه الناطقة متوسطة الحال .

وقد يكتسب اكثر الناس هذه العادات وجميع الاخلاق جميلَها وقبيحها اكتساباً ، وذلك يكون بحسب منشأ الانسان وأخلاق من يحيط به ويشاهده

ويقرب منه ، وبحسب رؤساء وقته ، فان الحدث الناشىء يكتسب الاخلاق ممن يُكثر ملابسته ومخالقته ، ومن أبَوَيه واهله وعشيرته .

فاذا كان هؤلاء سيّئي الاخلاق ، مذمومي الطريقة كان الحدث والناشىء بينهم ايضاً سيّء الاخلاق مكروه العادات . واذا لحظ الحدث ايضاً أهل الرئاسة ومَن فوقه وغبطهم على مراتبهم آثر التَّشَبُّه بهم والتخلق بأخلاقهم . فاذا كانوا مهذبي الاخلاق حسني السيرة كان المتشبه بهم حسن الاخلاق مَرْضيّ الطريقة . فان كانوا اشراراً جهالاً ، خرج الغابطُ لهم السالك طريقَهم شريراً جاهلاً . وهذه الحال هي أخلاق اكثر الناس ، فان الجهل والشر والخبث والشره والحسد غالب عليهم . والناس بالطبع يقتدى بعضهم ببعض ، ويحتذي التابع ابداً سيرة المتبوع . واذا كان الغالبَ عليهم الشرُّ والجهل ، كان واجباً ان يقتديَ احداثهم وأولادهم فأتباعهم بهم .

فالعلة الموجبة لاختلاف اخلاق الناس في سياساتهم وفضائلهم وغلبة الخير والشر عليهم هي اختلاف قوة النفس الناطقة فيهم : اذا كانت خيّرة فاضلة قاهرة للنفسين الباقيتين كان صاحبها خيّراً عادلاً حسن السيرة ، واذا كانت شريرة خبيثة مهملة للنفسين الأخْريين كان صاحبها شريراً خبيثاً جاهلاً .

فمن اجل ذلك وجب ان يُعمل الانسان فكره ، ويميز اخلاقه ويختار منها ما كان مستحسَناً جميلاً ، وينفيَ منها ما كان مستنكراً قبيحاً ، ويحمل نفسه على التشبه بالاخيار ويتجنب كل التجنب عادات الاشرار : فانه اذا فعل ذلك صار بالانسانية متحققاً وللرئاسة الذاتية مستحقاً .

للتوسّع والمطالعة

— مقالات فلسفية قديمة ، جمعها الاب لويس شيخو ، بيرت (المطبعة الكاثوليكيّة) ١٩١١ م .
— قصّة سلامان وأبسال ، ترجمة حنين بن اسحق (راجع تسع رسائل لابن سينا) .

– تعبير الرؤيا ، تأليف أرطاميدروس الأفسسي ، نقله من اليونانية حنين بن اسحق (حقّقه توفيق فهد) ، دمشق (المعهد الفرنسي للدراسات العربية) ١٩٦٤ م .
– باري أرمينياس لأرسطو (ترجمة حنين بن اسحق) ، ليبزيغ ١٩١٣ م .
– كتاب النفس لاسحق بن حنين (راجع تلخيص كتاب النفس لابن رشد) .
– آلات الساعات التي تسمّى رخامات لثابت بن قرّة (تحرير كرل غاربرز) برلين ١٩٣٦ م .
– رسالتان لأرشيميدس في أصول الهندسة وفي الدوائر المتماسّة ، نقلها ثابت بن قرّة من اليونانية ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٤٧ م .
– الذخيرة في علم الطبّ لثابت بن قرّة (تحرير ج . صبحي) ، القاهرة (المطبعة الاميرية) ١٩٢٨ م .
– الفلاحة اليونانية لقسطوس بن لوقا : دراسة جديدة لأثر زراعي قديم ، تأليف عادل أبي النصر ، بيروت (المطبعة الوطنية) ١٩٦٢ .
– تهذيب الاخلاق ليحي بن عديّ (نشره جرجس عوض) ، القاهرة (المطبعة المصرية الاهلية) ١٩١٣ م ؛ (حرّره أوغستان بيريه) ، باريس ١٩٢٠ م ؛ (تحرير برصوم) ، شيكاغو ١٩٢٨ م ؛ عني بنشره مراد حقّي) ، القدس (مطبعة دير مار مرقس) ١٩٣٠ م.
– الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الاسلامية الاولى ، تأليف محمد محمدي بيروت (الجامعة اللبنانية) ١٩٦٤ م .

عِلْم الكَلام في العَصْرِ العَبّاسيّ

وذِرْوَة الاعْتِزال

تقلّبت الاحوالُ بالاعتزال في العصر العبّاسي صعوداً وهبوطاً . ويبدو أن ظهورَ أمر المعتزلة ، في ذلك الحين ، كان راجعاً الى عواملَ منها أن العبّاسيين كانوا في أول الامر مَشْغولين بتوطيد دعائمِ دولتهم فلم يُلقوا بالاً الى الاعتزال والى حركات كانت أشدّ خطراً على الدولة والمجتمع من الاعتزال ، كالزندقة والشُعوبية اللتين أدرك العبّاسيون خطرَهما الماثلَ فيما بعد . ثم ان الاعتزال كان حركة علمية في دولة كانت تشجّع العلم . ومن ذلك أن نفراً من المعتزلة كانوا من كِبار المفكّرين ، وكان نفرٌ كثيرون منهم يَمُتّون بنسبٍ من الصداقة المتينة الى الخلفاء العبّاسيين . ويحسن أن نعلمَ أن الدولة لا تقاوم الحركاتِ إلاّ إذا رأت في هذه الحركاتِ خطراً مباشراً على وجودِها أو نفوذها . من أجل ذلك رأينا دولاً كثيرة شجّعت أنصار حركة ما ثم قَلَبَتْ لهم ظهر المِجَنّ ، كما أن دولاً طاردت أتباع حركة من الحركات زمناً ثم عادت الى تشجيعهم والانتصار بهم .

العباسيون والاعتزال

في أيام المنصور ، ثاني الخلفاء العبّاسيين ، ثبتتْ أركانُ الدولة فلم يَقْلَقْ رجالُ الدولة بالحركاتِ المخالفة . ومن المشهور أن عمرَو بن عُبيد كان صديقاً للمنصور ومن الأثيرين عنده وأصحاب الدالّة عليه : يَعِظُه فيُبكيه ثم يترفّع عن عطاياه ومجالسه . وكان أبو حنيفة نفسه من المرجئة فيما قيل ؛

ثم كان من أصحاب الرأي في الفقه ، مما يجمع بينه وبين المعتزلة جمعاً وثيقاً في الغاية والحقيقة وان لم يجمع بينه وبينهم في الاسم وفي التطرّف .

ومنذ أيام المنصور أيضاً بدأت جماعاتٌ من المعتزلة وغير المعتزلة تضمّ جهودَها الى جهود العَلَويّين الخارجين على الدولة العبّاسية كمحمّد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن المثنّى بن علي بن أبي طالب وأخيه الملقّب بالنفس الزكية ، وقد خرجا على المنصور ، سَنة ١٤٥ ه‍ (٧٦٢ م) ، وقُتلا كلاهما في تلك السنة نفسها . وفي أيام المنصور ضُرب الامامُ مالكُ بن أنسٍ بالسِياط لرأيه السياسي القائل بأن البَيعة لا تَحِلّ بالإكراه ، لا لرأيه الفقهي .

وجاء المهدي بن المنصور الى الخلافة بعد أبيه ، سنة ١٥٨ ه‍ (٧٧٥ م) ، وقد كثر الثائرون والزنادقة ، فتتبّع أهلَ الفسق والزندقة والخارجين على الدولة . ثم خلفه ابنُه الهادي سَنة ١٦٩ ه‍ (٧٨٥ م) وعاش في الخلافة خَمْسَةَ عَشَرَ شهراً انتهت بقتله . وبما ان الحال كانت لاتزال مُضْطَرِبةً ، فان المعتزلة لم يُصيبوا في أيامه نفوذاً لهم ولا رواجاً لآرائهم .

وفي سنة ١٧٠ ه‍ (٧٨٦ م) تولّى الخلافة هرونُ الرشيدُ واستشعر العبّاسيون قوّة في الظاهر على الاقل ، وكانت الحركة العلمية قد اتّسعت كثيراً فاتّسعتْ حركة الاعتزال أيضاً ، ولَقِيَ نفرٌ من المعتزلة حَظوة في بَلاط الرشيد وفي مناصب الدولة .

وخلف الامينُ أباه هرون الرشيدَ في سنة ١٩٣ ه‍ (٨٠٩ م) ، ونَشِبت بين الأمين في بغداد وأخيه المأمون في مرو ، منذ المُحَرّم من سَنة ١٩٥ (تشرين الاول ٨١٠) ، فتنةٌ فتقلّص نفوذ المعتزلة ثم تعرّض المعتزلة أنفسهم للاضطهاد والقتل .

المأمون والمحنة

قُتل الامين في سنة ١٩٨ ه‍ (٨١٣ م) ، وأصبح المأمون الخليفة الوحيد . ولكنه لم ينتقل من مرو الى بغداد الا في أوائل ٢٠٤ ه‍ (أواخر صيف ٨١٩ م) .

في أيام المأمون بلغت حركة النقل لكتب العلم والفلسفة أوجَها . وكان المأمون نفسه مفكراً عالماً . واندفع المأمون في تيار الاعتزال ووجّه معظم اهتمامه الى القرآن والقول بخلقه ، منذ ٢١٢ هـ (٨٢٧ م) . وكان القاضي أحمد بن أبي دُؤاد يزيّن ذلك للمأمون ويحثّه على أن يجعل الاعتزال مذهب الدولـــة .

ففي سنة ٢١٨ هـ (٨٣٣ م) ، وكان المأمون قد رجع من حربه في بلاد الروم (آسية الصغرى) وجاء الى دمشق، بدأ في دمشق امتحانُ رجال الدولة والعلماء في القول بالعدل والتوحيد وبخلق القرآن . وتابع المأمون طريقه الى الرَّقّة ، ومن هنالك أرسل كتاباً الى اسحق بن ابراهيم صاحب الشُرطة في بغداد يذكر فيه أن أئمّة المسلمين وخلفاءهم مسؤولون عن إقامة دين الله ، وأن الجمهور الأعظم من المسلمين يعتقدون أن القرآن قديم لم يَخْلُقْهُ الله ، جَهالةً منهم . ثم يطلُبُ من صاحب الشرطة أن يمتحن القضاة في ذلك ؛ فمن أقرّ بأن القرآنَ مخلوق مُحْدَث أقرّه على عمله ، ومن أنكر ذلك أقصاه عن مَنصِبه .

ثم ان المأمون كتب كتاباً آخر الى صاحب شرطته في بغداد ، ومن الرقة أيضاً ، بأن يمتحن الفقهاء والمشايخ وأهل الحديث ؛ فمن لم يقرّ بخلق القرآن وجب أن تبطُل شهادته .

وأخذ اسحق بن ابراهيم نفراً من كبار الفقهاء فيهم الأمام أحمد بن حنبل فامتحنهم وعذّبهم حتى أقرّوا بأن القرآن مخلوق إلاّ ابنَ حنبل ، فقد عُذّب وخلعت يده وسجن ولم يقرّ بذلك .

وتوفّي المأمون في رجب من سنة ٢١٨ (٨٣٣ م) ، بعد المحنة بنحو أربعة أشهر ، فخلفه أخوه المعتصم . ثم جاء الواثق بن المعتصم سنة ٢٢٧ هـ (٨٤٢ م) ، وظلت فورة الاعتزال في أوجها والمحنة على أشدّها .

في هذه الأثناء كانت الدولة العبّاسية تضعف بعوامل كثيرة ، وبدأ الجند الاتراك الذين كان المعتصم قد اتّخذهم ليقوى بهم ، قد قَوُوا كثيراً وجعلوا

يستبدّون بأمر الدولة والخلافة .

في هذا المنحدَر من الضعف جاء المتوكّل بن المعتصم الى الخلافة ، سنة ٢٣٢ ﻫ (٨٤٧ م) ، فأمر بإبطال المحنة وبالنهي عن الجدال في القرآن .وبعد عامين ردّ المتوكّل على الفقهاء وأصحاب الحديث حرّيتهم وأحسن اليهم وأذِن لهم بأن يجلسوا الى الناس ويحدّثوهم في قضايا التوحيد برأي أهل السنّة والجماعة . وفي سنة ٢٣٧ ﻫ أعلن سخطه على الاعتزال والمعتزلة ونكب آل أحمد بن أبي دُؤاد ، فانتهت فورة الاعتزال السياسي الى حين .

العلاف ومزج الكلام بالفلسفة

يبدو أن أبا الهُذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول المعروف بالعَلاّف قد وُلِدَ نحو سنة ١٣٥ ﻫ (٧٥٣ م) في البصرة .

أخذ أبو الهذيل العلّاف الاعتزال عن عُثمانَ الطويلِ أحدِ أصحابِ واصل بن عطاء . ثم انه أصبح واسع المعرفة بالقرآن والاشعار ، حسن الجدل كثير الاستعمال للادلّة ، مشهوراً بالتغلّب على الذين يناظرهم ويناظرونه حتى اصبح شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم .

ولما عاد المأمون من مرو الى بغداد (٢٠٤ ﻫ) وبدأ بعقد مجالس المناظرات في الاديان والمقالات دعا العلاف وفوّض اليه أمر تلك المناظرات .

وتوفّي العلاف في مدينة سامرّا ، بعد أن خَرِف وكُفّ بصره ، سنة ٢٣٦ ﻫ (٨٥١ م) .

مقامه وآراؤه

تَرْجِعُ قيمةُ العَلاّف الى أنه أولُ من مزج علمَ الكلام بالفلسفة اليونانية ، ثم تطرّق الى الكلام على علوم الطبيعة . وفي آراء العلاّف خطأان أساسيان : أحدهما أنّ مزج الفلسفة بالفقه في الكلام ممّا يعقّد قضايا الكلام فوق ما هي معقّدة . وثاني الخطأين أن آراءه الطبيعية غامضة مضطربة ، وذلك راجع بلا ريب الى سوء فهمه للفلسفة اليونانية . ولا شكّ أيضاً في

أن سوء نقل الفلسفة اليونانية كان مسؤولاً عن قدر كبير من هذا الخطأ.
ثم ان العلاف لجأ الى شيء من الجمع بين آراء القَدَرية وآراء أهل السُنة والجماعة، في الصفات وفي القدر خاصّة. ومن آراء العلاف: (البغدادي ٧٣ — ٧٩، الشهرستاني ١ : ٦٢ — ٦٧):

— ان الله عالمٌ بعِلم، وعلمُه ذاتُه؛ وهو حيّ بحياة، وحياته ذاته؛ وهو قادر بقدرة، وقدرته هي ذاته.

— البشر أحرار مُخيّرون في الدنيا، مُجبَرون في الآخرة. وكذلك الأعمار في الدنيا مقدّرة، فمن قُدّر علَيْه أن يُقتل في وقتٍ ثم لم يقتلْ، مات في ذلك الوقت نفسه.

— ان كلام الله يكون في محلّ ويكون لا في محلّ. فكلام الله الذي هو في محلّ هو ما يتألّف من الأوامر والنواهي. وأما كلام الله الذي لا في محلّ فهو «كُنْ»، أي قول الله الذي حدث به الوجود. هذا القول غير موجّه الى المخلوقين.

— إرادة الله غير المُراد. حينما يريد الله أن يخلق شيئاً، فإن إرادته لخلق ذلك الشيء هي غير الشيء المخلوق.

— المعارف نوعان: ما كان منها بالحواسّ وبالبداهة (كمعرفة الله ومعرفة الدليل عليه) فهو ضَروريّ. وما كان منها من طريق الاستدلال فهو اكتسابي. والخير والشر معروفان بالعقل أيضاً. فاذا بلغ الانسان المرتبة التي يستطيع فيها إدراك الله بالعقل، ثم لم يؤمن بالله، فانه يُعاقبُ على ترك الايمان بــه.

— ان الله قادر على الظلم والجور والكذب ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ولرحمته بخلقه (مقالات الاسلاميين ٥٩٨ — ٥٩٩).

— ان الجسم ما كان له طولٌ وعرض وعمق. وكل جسم يتجزّأ حتى نصل في تجزئته الى أجزاء لا تتجزّأ. وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ لا تقبل الألوان ولذلك لا تمكن رؤيتها (اذا كانت منفردة مفرّقة).

– العالم مُحْدَثٌ . والأرض ساكنة ، وهي واقفة على لا شيء (مقالات الاسلاميين ٣٢٦ ، ٥٧١) .

– ان حركات أهل الخُلدين (الجنة والنار) تنقطع ، فيصير أهل الخلدين حينئذ الى سكون دائم وخُمود ؛ وتتجمّع اللذّاتُ في ذلك السكون لأهل الجنة ، كما تتجمّع الآلام في ذلك السكون لأهل النار .

إبراهيم النظّام

ولد أبو اسحق ابراهيم بن سيّار بن هانيء النَظّام نحو ١٦٠ هـ (٧٧٧ م) في البصرة . وفيها نشأ فقيراً يَنظِم الخرَز ؛ ومن هذا العمل الوضيع جاء لقبُه .

وكثرت أسفار النظّام : زار الأهواز طلباً للرزق ، ثم زار الكوفة وبغداد مراراً ، وذهب الى الحج .

وأخذ النظّام مذهب الاعتزال عن خاله العلاّف ، ثم اتّسعت إحاطته بفنون الادب والعلم والفلسفة والفقه حتى أصبح من كبار المعتزلة وفرسان أهل النظر والكلام .

وتوفي النظّام في بغداد على الأرجح سنة ٢٣١ هـ (٨٤٥ م) .

مقامه وآراؤه

النظام أديب بارع ومفكّر ناقد ومتكلّم مقتدر ومتفلسف . وهو مادّيّ التعليلِ للوجود ، اتّباعاً لأرسطو ، إلاّ للألوهية . ثم ان له باعاً طويلة في العلوم الطبيعية ، وفي جانبها التجريبي خاصة ، وفي علوم الحيوان على الأخصّ . ومعَ النظام اكتسب مذهب الاعتزال مظهره البارز .

كان النظام يأخذ بالقرآن الكريم وبالسُنة (أفعال الرسول الثابتة) ولا يرى الأخذ بالحديث ، شأنُه في ذلك شأن المعتزلة . وهو يرفض الإجماع لأن الإجماع ليس دليلاً على صحة الحكم المُجمَع عليه ، وان كان يُلزم الناس بالعمل بذلك الحكم . وهو أيضاً يرفض القياس الفِقهي لكنّه يقبل القياس المنطقي . ولقد كانت للنظّام وقَفات مشهورة في الرد على مخالفي

الاسلام من الدهرية والمانوية والديصانية وغيرهم .

وكان النظّام أكثر أخذاً عن الفلاسفة ، من خاله واستاذه العلاف ، وأحسنَ فهماً لما يأخذه عنهم . ويبدو أن ذلك هو السبب الذي حمل المتكلّمين والفلاسفة على اتّهام النظام بالكفر . فمن آراء النظام في الكلام والفلسفة (البغدادي ٧٩ – ٩١ ؛ الشهرستاني ١ : ٦٧ – ٧٦) :

– الانسان مخيّر تخييراً كاملاً ، فالقدر خيره وشره منّا .

– ان الله لا يقدر على فعل الجور والظلم ، وأنما يقدر على ما فيه صلاح المخلوقين فقط .

– قال بابطال النبوّات ؛ وقال إن اعجاز القرآن ليس في نظمه (أسلوبه) ، وانما في إخباره عن الغيب . ثم أنكر المعجزات .

– ان الله خلق الموجودات كلّها دُفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادنَ ونباتاً وحيواناً وانساناً . ولم يخلق آدم قبل أولاده وانما خلق الناس معاً في حال من الكمون (معنى ذلك : حينما خلق الله آدم كان جميع نسله موجودين فيه بالقوة . وحينما وُلد كل واحد من أولاد أدم وأحفاده وأولاد أحفاده إلينا نحن اليومَ ، فإنما كان أحدهم يظهر يوم ولادته انساناً سوياً ، ولكنّه كان مخلوقاً منذ اليوم الذي خُلق فيه آدم نفسه) .

– الانسان الحقيقي هو النفس لا الجسد ، والنفس (أو الروح) جسم لطيف مُداخل للجسد . والمسؤول عن أفعال الانسان نفسُه لا جسدُه لأن القوّة الفاعلة في الجسد انما هي النفسُ ؛ والجسد آلةٌ للنفس فقط .

– أبطل الجزءَ الذي لا يتجزّأ وقال إن كلّ جزء ينقسم أجزاء أصغر منه .

– قال بالطفْرة ، وذلك أن الجسم يقطع مسافة ما من غير أن يمر بجميع مراحلها (معنى ذلك : إن كلّ خط مؤلف من نقط غير متناهية . فاذا أردنا أن نسير على هذا الخط مارّين بكلّ نقطة عليه فلا يمكن أن نصل الى آخره أبداً ، لأننا لا نستطيع أن نقطع مسافة غير متناهية في زمن متناه . وبما أننا نقطع المسافة فعلاً ، فقد وجب أننا لا نمر بجميع المراحل التي تتألف

تلك المسافة منها . وقوله في ذلك قريب من قول زينون الايلي) .

– جميع المعارف واجبة بالعقل .

الجاحظ

ولد أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ نحو سنة ١٥٩ هـ (٧٧٦ م) في البصرة وفيها نشأ وتعلّم على الادباء المسجديين . ولكن معارفه كانت في الأكثر نتاج مطالعاته الكثيرة الواسعة .

ولما انتقل المأمون من مرو الى بغداد (٢٠٤ هـ) وفد الجاحظ على بغداد ؛ ثم علا نجمه لما اتصل بوزير المعتصم محمد بن عبد الملك الزيات . ولما نكبَ الخليفةُ المتوكّلُ وزيرَه ابنَ الزيات، سنة ٢٣٣ هـ (٨٤٧ م) ، وقتله انقطع الجاحظ الى القاضي أحمد بن أبي دُؤاد ، وكان أحمد معتزلياً . ثم اتصل الجاحظ بالفتح بن خاقان وزير المتوكّل ونال عنده حظوة إلى أن قُتل المتوكّلُ ووزيره الفتحُ سنة ٢٤٧ هـ (٨٦١ م) .

وكانت وفاة الجاحظ سنة ٢٥٥ هـ (٨٦٩ م) .

مقامه وآراؤه

كان الجاحظ عظيمَ الذكاء قوي الملاحظة واسع التفكير بارعاً في كثير من علوم اللغة والأدب والدين ومن العلوم الطبيعية والعقلية . وهو تلميذ النظّام وأحد شيوخ المتكلّمين وفضلاء المعتزلة ، حسن الحجة طليّ الاسلوب ، الا أن الاسلوب الادبي كان أغلب عليه حتى في آثاره العلمية والكلامية .

والجاحظ من رجال العلم الطبيعي . ومع انه استمد كثيراً من معلوماته في الحيوان ، في كتابه (الحيوان) من الروايات العربية ثم ملأه بالشواهد الادبية والقصص الشائعة ، فانه كان ذا ميل صحيح الى العلوم الطبيعية . وفي كتابه ملاحظات قيّمة في التطور وأثر البيئة وفي علم النفس عند البشر والغرائز في الحيوان . والجانب التجريبي في كتاب الحيوان بارز جداً . ثم ان الجاحظ استطاع أن يستخرج روح النشادر وملح النشادر بالتقطير الجاف (تسخين

الأجسام الصلبة في وعاء خالٍ من الهواء حتى تتفكك اجزاء المادة) .

والجاحظ أقدم مصنّفي كتب الدفاع عن المعتزلة ؛ وكتاباه المشهوران البيان والتبيين ثم الحيوان أوسع المصادر لذلك . ومن آرائه :

– ان الله ليس بجسمٍ ولا صورةٍ ، ولا يُرى بالأبصار ، وهو عَدْلٌ لا يجور ولا يريد المعاصي . والله لا يوصف بالقدرة على الظلم والكذب ، ولا على ترك الاصلح لعباده ، كما لا يوصف بالقدرة على تعذيب المؤمنين بجهنّم .

– الجواهر لا تنعدم . وكذلك الاجسام لا تنعدم بعد وجودها . على أن الاعراض تتبدّل .

– القدَر خيره وشره من العباد ، ولكن لا بمعنى أنهم يعملون الأعمال على انها طباع فيهم (كما أن من طبع النار أن تحرق ، مثلاً) . والجزء الكسبيّ الوحيد الذي هو للعباد في إتيان اعمالهم انما هو الارادة فقط (يلاحظ أن في ذلك القول شيئاً من الاضطراب) .

– والمعارف أيضاً طباع ، وليس فيها شيء من أفعال العباد .

أبو علي الجبّائيّ

ولد أبو علي محمّد بن عبد الوهاب الجُبّائي سنة ٢٣٥ هـ في جُبّاً من نواحي البصرة . ولما شبّ انتقل الى البصرة وأخذ علم الكلام ومذهب الاعتزال عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحّام البصري (ت ٢٦٧ هـ = ٨٨٠ م) تلميذ العلاّف . ثم انه أصبح رئيس المعتزلة في البصرة في أيامه . ويبدو أن الجبّائي انتقل في أواخر عُمُرِهِ الى بغداد وتوفي فيها في شعبان سنة ٣٠٣ (اوائل ٩١٦ م) ، ولكنه دفن في جبّاً .

مقامه وآراؤه

كان الجبّائي امام المعتزلة البصريين في أيامه ، وكان أهل خوزستان (جنوبي غربي فارس) على مذهبه . وآراء الجبّائي كثيرة الغموض وخصوصاً في

الصفات ؛ وذلك راجع الى أنه اعتمد الفلسفة اليونانية كثيراً مع الجدل . ومن آرائه (البغدادي ١١٠ – ١١١ ؛ الشهرستاني ٩٨ – ١٠٨) :

– ان الله موصوف بصفات للتعظيم ، فمعنى قولنا ان الله سميع بصير عالم الخ « أنه حيّ لا آفة فيـــه » ، لا أن هذه الصفات في محل (اي أنها متصلة بالله) . وقد أخذ الجبائي ذلك من قول فلاسفة اليونان في العقول المفارقة (اي أن العقل قوة فاعلة ولكنها هي غير موجودة في جسم ولا متصلة بمادة) .

والله عالم بذاته ، قادرٌ بذاته ، حيّ بذاته ، « أي لا يقتضي كونُه عالماً صفةٌ هي حالُ علمٍ أو حالٌ يوجب كونَه عالماً » (الشهرستاني ١ : ١٠١) . والملموحُ في ذلك أنّ صفات الله ليست قُوىً منفصلة عن ذات الله ومُدركة للموجودات الجزئية في عالمنا على مثال صفاتنا.

على أن القدم أخص صفات الله .

والجبائي يفرق في صفات الله بين سميع وسامع ، وبصير ومبصر . فالصفة بصير صفة قائمة بالذات (أي القدرة على البصر ، سواء أكان هنالك شيء نبصره أو لم يكن) . أما الصفة « مُبصر » فمتعلقة بالشيء الذي نبصره فعلاً في وقت من الاوقات (ان الانسان اذا كان سليم العينين ثم أغمض عينيه فانه لا يسمّى مبصراً ، ولكنه يظل يسمى بصيراً) .

وأسماء الله عند الجبائي تجري على القياس ، فكل فعل ينسب الى الله يمكننا أن نشتق منه اسماً لله تعالى . لله في القرآن الكريم تسعة وتسعون اسماً سمّى بها نفسه ، ولا يجوز لنا – عند أهل السنة والجماعة – أن نزيد عليها شيئاً . ولكن لله تعالى أفعالاً كثيرة أكثر من تسعة وتسعين . ان الله هو الذي ينزل المطر وينبت الزرع ويهزم الاعداء ويمكر بالماكرين ويستهزىء بالمستهزئين ، ولكن لا يجوز لنا أن نسمّيَه المُمطِر والمنبت والهازم والماكر والمستهزىء ، عند أهل السنة والجماعة . أما الجبّائي فيجيز ذلك .

والله عند الجبّائي لا يوصف بالقدرة على أن يفعل بالعباد أفضل مما فعله

بهم والله قد جعل للبشر وللاشياء خصائص معينة ، وهو لا يستطيع أن يجعل انساناً أو شيئاً آخرَ على خلاف ما وضعه فيه (ان الحجر العاديَّ يرسُب في الماء ؛ فالله لا يوصف بالقدرة على أن يجعل الحجر العادي يطفو) .

– ان الله لا يُرى بالأبصار في دار القرار (في الجنة) .

– الايمان والكبائر عند الجبائي مثلها عند واصل بن عطاء .

– لا يوصف الله بالقدرة على إفناء بعض الجواهر وابقاء بعضها ، ولكنه يستطيع أن يفني العالم جملة ومرة واحدة اذا أراد .

– الانسان خالق لأعماله كلها : الخيرِ والشر والطاعةِ والمعصية ، ولكنه يفعل أفعاله المقدّرة عليه (تظهر منه الافعال التي جعلها الله طبعاً فيه) .

– الاخلاق والحسن والقبح معروفة بالعقل .

– الامامة (الخلافة) بالاختيار (بالانتخاب) . ورتبة الصحابة في الفضل رتبتهم في الامامة (أبو بكر فعمر فعثمان فعليّ) . والجبائي يقول بعصمة الانبياء ، ولكنه ينكر الكرامات للاولياء وللصحابة .

وللجبّائي آراء طبيعية نرى مثلها لليونانيين :

– الروح جسم ، وهي غير الحياة . والحياة عرَض .

– الثِقَلُ هو الثقيل ، والخِفّة هي الخفيف (الثقل مادة الشيء ، ومادة الشيء هي الشيء نفسه) .

– قال بالجزء الذي لا يتجزّأ . ثم ان الجوهر الواحد (الجزء الذي لا يتجزأ) يقبل الاعراض فتجوز عليه الحركة والسكون واللون والطعم والرائحة .

– للحَجَر في حال انحداره وَقَفات (راجع قول زينون الإيلي في السهم المنطلق) .

أبو هاشم الجبّائيّ

يذكر ابن خلكان (٢ : ٢٧٨) أن ولادة أبي عليّ الجبّائي كانت سنة ٢٣٥ هـ ، وأن ولادة ابنه أبي هاشم كانت سنة ٢٤٧ هـ (١ : ٥٢٤) . والاصوب أن يكون أبو هاشم قد ولد بعد ذلك بمدة .

تلقّى أبو هاشم العلم والكلام على أبيه ، وكان ذكياً حسن الفهم ثاقب الفطنة صانعاً للكلام مقتدراً عليه قيّماً به (الفهرست ٢٤٧).

وقدم أبو هاشم الى بغداد سنة ٣١٤ ه (٩٢٦ م). وكانت وفاته في شعبان من سنة ٣٢١ (آب ٩٣٣ م).

مقامه وآراؤه

كان أبو هاشم رئيساً لمعتزلة البصرة بعد أبيه . وفي أيام عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ ه = ١٠٣٧ م) كان معظم المعتزلة على مذهب أبي هاشم . وتعليل ذلك فيما يقول البغدادي (ص ١١١) أن الصاحب بن عبّاد (٣٢٦— ٣٨٥ ه) كان على ذلك المذهب وكان يدعو اليه .

ووافق أبو هاشم والدَه في أمور وخالفه في أمور . وقد عُرِفَ مذهبه باسم البهشمية (نحتاً من أبي هاشم) وباسم الذَمّيّة (بفتح الذال المعجمة) ، من قضية الذم والعقاب التي توسع أبو هاشم فيها . فمن آرائه :

— في الانسان استطاعةٌ (استعداد) على الافعال وفعلٌ (قدرة على تنفيذ الاستطاعة) ، والاستطاعة سابقة على الفعل . فاذا لم يعترض الانسان مانع من الموانع كان قادراً على أن يفعل أمراً من الأمور وعلى ألا يفعله . ويرى أبو هاشم أن الانسان يُذمّ ويعاقب اذا لم يفعل ما أُمر به ولم يترك ما نُهي عنه (اذا لم يحسن ولم يترك الإساءة: اذا لم يطع الله ولم يترك معصيته) . وكذلك يسمّي أبو هاشم من لم يفعل ما أُمِرَ به عاصياً ، وإن كان لم يأت بمعصية . ولكنّه في الوقت نفسه لم يسمّ احداً مطيعاً الا اذا قام بعمل فيه طاعة . فهو اذن يجوّز أن يكون انسان عاصياً ولو لم يرتكب معصية .

— استحقاق الذم أو الشكر على فعل الغير . وفسّر البغدادي ذلك فقال (ص ١١٣ — ١١٤) : زعم (أبو هاشم) أن زيداً لو أمرَ عمراً بأن يُعْطِيَ (خالداً مالاً) فأعطاه ، لاستحق زيد الشكر من خالد على المال الذي أعطاه اياه عمرٌو . ولكن زيداً لو أمر عمراً بمعصية ، فانه لا يستحقّ الذم على المعصية التي ارتكبها عمرو ، وان كان هو الذي أمر بها. ويرى البغدادي أيضاً

أن أبا هاشم يوجب ذمّين أو شُكرين (عقابين أو ثوابين) في وقت واحد : ان زيداً ، في المثل السابق ، يستحق شكرين : شكراً على أمره لعمرو بفعل الخير ، ثم شكراً آخر على الخير الذي عمله عمرو .

وأبو هاشم هنا يخالف المتكلّمين :

يرى أهل السنة والجماعة أن الانسان يستحق ثواباً وعقاباً على عمله هو ، وأن من أمر بطاعة استحق ثواباً مثل ثواب الذي يفعل الطاعة التي أمر بها ، ومن أمر بمعصية استحق عقاباً مثل عقاب الذي يفعل المعصية ، لقول رسول الله : من دلّ على شيء فله مثلُ أجر فاعله .

أما الخوارج فأجازوا أن يثاب الطفل أو يعاقب بفعل والديه : اذا مات الطفل حُشر معَ أبويه في الجنة اذا كانا مؤمنين أو في جهنّم اذا كانا كافرين .

غير أن أبا هاشم يثيب الآمر بالخير ولا يعاقب الآمر بالشر ! وهنا يفارق المنطق أيضاً .

— التوبة لا تتجزّأ . اذا كان الانسان مرتكبٌ كبيرتين : يشرب الخمر ويعصي أبويه مثلاً ، ثم تاب من ذنب واحد واستمر مرتكباً للذنب الآخر فان توبته (عن الذنب الذي تاب عنه) لا تقبل . يجب أن يتوب من الذنبين معاً .

— لا تَصِحّ التوبة من ذنب بعد العجز عن مثله . اذا كان انسان مبتلىً بالكذب أو النميمة أو الغيبة ثم أصيب بالخرس ، فتوبته من الكذب والنميمة والغيبة التي كانت منه قبل اصابته بالخرس لا تصحّ .

— تكليف الله للعباد يوجب تهيئة الاسباب لهم للقيام بما كلّفهم به .

اذا لم يكلّف الله عباده شيئاً فلا يجب لهم عليه حق من الحقوق . ولكن اذا كلّفهم بطاعته وبالتقيّد بأوامره ونواهيه وبمعرفة الحق والباطل ، وجب لهم عليه أن يَهَبَهم العقل كاملاً وأن يَنْصِبَ لهم الادلّة واضحة وأن يهيء لهم أسباب التنفيذ من الاستطاعة والقدرة في عقولهم وأبدانهم مع ازالة الموانع .

للتوسّع والمطالعة

راجع ، فوق ، ص ٢٢٧ وما بعدها .

الخَوارِزْميّ

هو أبو عبد الله محمد بن موسى ، أصله من خوارزم أو خوى ، جنوبَ بحيرة خوارزم (آرال) في التركستان ، وكان يعيش في بغداد في أيام المأمون منقطعاً الى خزانة المأمون. ويبدو أن وفاته كانت نحو ٢٣٢ هـ (٨٤٦ م).

مقامه وآثاره

كان الخوارزمي عالماً بارعاً في الرياضيات والفلك والجغرافية والتاريخ ، وقد جمع بين العلم الهندي والعلم اليوناني في ذلك. واذا كان العرب لم يستطيعوا أن يَزيدوا شيئاً مذكوراً على الهندسة كما وصلت اليهم من اليونان ، فان الجبر هو علمٌ عربي بحقّ. وأول من ألّف في علم الجبر محمد بن موسى الخوارزمي. وفضْل الخوارزمي أنه وضع كلمة «جبر» للعلم الذي وسّعه حتى أصبح ينسب اليه ، فهو أحد موسّسي علم الجبر مستقلاً عن الحساب وعن الهندسة ؛ وهو الذي عرّف العرب والغربيين بنظام الترقيم الهندي حتى أن الغربيين اشتقّوا من اسمه اسماً للارقام فقالوا : ألغورزم ، أو غُريم الخ. وكذلك طبق الخوارزمي الجبر على الفرائض (تقسيم الارث).

وللخوارزمي من الكتب ك الزيج الاول ، ك الزيج الثاني ، ك الرخامة ، ك العمل بالاسطرلابات ، ك عمل (صنع) الاسطرلاب ، ك التاريخ باللغة الفارسية (نقله الى العربية أبو القاسم محمد بن مسلمة الاندلسي). أما أشهر كتبه وأهمّها فكتاب الجبر والمقابلة ، وقد شجّعه المأمون على تأليفه.

والذي يلوح ان الكتاب المطبوع باسم (الجبر والمقابلة) انما هو اختصار لكتاب أوسع ، وقد ألّف الخوارزمي (هذا المختصر) ليكون في متناول

الناس في أعمالهم التجارية الجارية ، كما يظهر من المقدمة نفسها[1] .

من كتاب الجبر والمقابلة (ص ١٥ – ٢١ طبعة ١٩٣٧) :

.... وقد شجّعني الامامُ المأمونُ أميرُ المؤمنين ... على أن ألّفتُ من كتاب الجبر والمقابلة كتاباً مختصراً حاصِراً للطيفِ الحساب وجليله لما يلزم الناس من الحاجة اليه في مواريثهم ووصاياهم ، وفي مقاسمتهم واحكامهم وتجارتهم ، وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مِساحة الارضين وكَرْيِ[2] الانهار والهندسة وغير ذلك من وجوهه وفنونه ... واني لما نظرتُ في ما يحتاجُ اليه الناسُ من الحساب ، وجدت جميع ذلك عدداً ووجدت جميع الأعداد إنما تركّبت من الواحد ؛ والواحد داخل في جميع الاعداد . ووجدت جميع ما يُلفظ به من الاعداد ، ما (ممّا ؟) جاوز الواحد الى العشرة ، يخرج مخرج الواحد . ثم تثنّى العشرة وتثلّث – كما فُعل بالواحد – فتكون منها العشرون والثلاثون الى تمام المائة . ثم تثنّى المِائَةُ وتثلّث ، كما فُعل بالواحد وبالعشرة الى الالف ، ثم كذلك تردّد الالف الى غاية المُدرك من العدد .

ووجدت الاعداد التي يُحتاج اليها في حساب الجبر والمقابلة على ثلاثة ضروب وهي جذور وأموال وعدد مفرد لا ينسب الى جذر ولا مال . فالجذر منها كلّ شيء مضروب في نفسه من الواحد وما فوقه من الاعداد وما دونه من الكسور ؛ والمال كل ما اجتمع من الجذر المضروب في نفسه ؛ والعدد المفرد كلّ ملفوظٍ به من العدد بلا نسبة الى جذر ولا الى مال . فمن هذه الضروب الثلاثة ما يعدل بعضها بعضاً ، وهو كقولك : أموالٌ تعدل جذوراً ، وأموال تعدل عدداً ، وجذور تعدل عدداً .

فأما الأموال التي تعدل الجذور فمثل قولك : مال يعدل خمسة أجذاره .

---

(١) راجع كتاب الجبر والمقابلة (١٩٣٧) ص ٦٧ وما بعدها .

(٢) كري النهر : توسيع مجراه برفع الرواسب من قاعه .

فجِذْرُ المال خمسةٌ ، والمال خمسة وعشرون ... وأما الأموال التي تَعْدِلُ العددَ فمثل قولك : مال يعدل تسعة ، فهو المال وجذره ثلاثة ... وأما الجذور التي تعدل عدداً فكقولك : جذر يعدل ثلاثة من العدد ؛ فالجذر ثلاثة ، والمال يكون منه تسعة .....

... وأما الأموال والعدد التي تعدل الجذور فنحو قولك : مال واحد[1] وعشرون من العدد يعدل عشرة أجذاره ، ومعناه : أي مال اذا زدت عليه واحداً وعشرين درهماً كان ما اجتمع[2] مثل عشرة أجذار لذلك المال . وباب ذلك (أي طريقة حلّه) أن تنصّف الاجذار فتكون خمسة ، فاضْرِبْها في مثلها فتكون خمسة وعشرين . فانقُصْ منها الواحد والعشرين التي ذكر أنها معَ المال فيبقى أربعة . فخذ جذرها ، وهو اثنان فانقصه من نصف الاجذار ــ وهي خمسة ــ فيبقى ثلاثة ، وهو جذر المال الذي تريده . والمال تسعة ... وأعلم أنك اذا نصّفت الأجذار في هذا الباب وضربتها في مثلها فكان مبلغ ذلك أقل من الدراهم التي مع المال ، فالمسألة مستحيلة .

•

وقد وعلّق الدكتور علي مصطفى مشرّفة ومحمد مرسي أحمد (الحاشية الاولى ، ص ٢١) بقولهما : « تنبّه الخوارزمي للحالة التي يستحيل فيها ايجاد قيمة حقيقية للمجهول ، فقال : ان المسألة تكون في هذه الحالة « مستحيلة » . وقد بقي هذا اسمها بين علماء الرياضيات الى أواخر القرن الثامن عشر ، حينما بدأ البحث في الكمّيات التخيّلية على أيدي كاسبار فسّل وجان روبير أرجان » .

راجع أيضاً تعليق قدري طوقان (تراث العرب العلمي ١٢٥) .

---

(١) كذا بالأصل ، والصواب : وواحد .

(٢) كان المجموع ، كان الذي اجتمع .

للتوسّع والمطالعة

ـ كتاب الجبر والمقابلة (قام بتقديمه والتعليق عليه علي مصطفى مشرفة ومحمد مرسي أحمد)، مصر ١٩٣٧م، ١٩٣٩م.

ـ كتاب صورة الأرض لبطليموس القلوذي (اعتنى بنسخه وتصحيحه هانس فون مزيك)، فينّا ١٩٢٦م.

ـ الرسائل المتفرّقة في الهيئة للمتقدّمين، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية).

الكِنْديّ

هو أبو يوسفَ يعقوبُ بنُ اسحقَ بنِ الصبّاح بن عِمرانَ ... بن الاشعث ابن قيس ... بن الحارث الاصغر بن معاوية بن الحارث الأكبر ... بن كِندة ... ابن يعرُب بن قحطان. فنحن نرى من هذا النسب أن الكندي عربيّ، وأن اثنين في عمود نسبه، الحارثَ الأكبر والحارث الاصغر، كانا من ملوك الغساسنة في جِلّق، وأن الأشعث بن قيس كان من أنصار الامام علي البارزين، وأن أباه اسحق بن الصبّاح قد وليَ الصلاةَ والأحداث للعبّاسيين في الكوفة مرتين: مرة سنة ١٥٩ هـ (٧٧٥ م) في أيام المهدي استمرت نحو سبع سنوات، ومرة في أيام الرشيد لا نعرف زمنها المعيّن. ويبدو ان اسحق بن الصبّاح قد توفّي في أثناء وِلايته الثانية في الكوفة، في أواخر خلافة الرشيد قُبيل سنة ١٩٣ هـ (٨٠٩ م).

أما الكِندي نفسه فقد وُلد في البصرة، بين ولايتَي أبيه في الكوفة، نحو سنة ١٨٥ هـ (٨٠١ م) أو قبيل ذلك. ويتِم الكندي من أبيه باكراً.

وكانت نشأةُ الكندي الأولى في البصرة، ثم انتقل الى بغداد حيث تأدّب بعلوم زمانه. ولم تُعرَفْ له في بغدادَ شُهرةٌ ولا حالٌ قبل أيام المأمون؛ ثم اتّصلت شهرته وحظوته في بلاط العباسيين عند المعتصم، اذ كان مؤدبَ ابنه أحمدَ. ثم اشتدّت العداوة بين الكِنْدي وبين محمد وأحمدَ ابنَيْ شاكرٍ المنجمِ وأبي معشرٍ الفلكي وسَنَد بن علي، في أيام المتوكّل وما بعدها. ويبدو أن الكندي لم ينل حظاً وافراً من الدنيا ولا صَفَتْ حياتُه من الشوائب، فكَرِهَ الناسَ واعتزل الحياةَ العامّة.

وتُوُفّيَ الكنديّ في بغداد، سنة ٢٥٢ هـ (٨٦٦ م) أو بعدها بقليل.

كتبه

اورد ابن النديم أسماء كتب الكندي في ثماني صَفَحات ملزوزة (ص ٣٥٨ ـ ٣٦٥). واستغرب سارطون أن تكون هذه الكتب مائتين وسبعين كتاباً (١ : ٥٥٩). وعددتُها أنا في طبقات الاطبّاء (١ : ٢٠٩ ـ ٢١٤) مائتين وثمانين. على أننا يجب ألاّ ننسى أن معظم الكتب المنسوبة الى الفلاسفة هي رسائلُ قصارٌ ومقالات وفصول من كتب. وأكثر هذه الكتب قد ضاع. ولقد أخرج محمد عبد الهادي أبو ريدة ما وصل الينا من رسائل الكندي في جزئين. من هذه الكتب كلّها :

ك الفلسفة الاولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد ـ ر في أنه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات ـ ر في الابانة أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية ـ ر في المدخل المنطقي باستيفاء القول فيه ـ ر في استعمال الحساب الهندي (أربع مقالات) ـ ر في أن العالم وكل ما فيه كُرِيُّ الشكلِ ـ ر في أن سطح ماء البحر كريّ ـ الرسالة الكبرى في التأليف (الموسيقي) ـ ر في تسطيح الكرة ـ ر في عمل الحَلَقات الست (للرصد) واستعمالها ـ ر في أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة، وانما القول فيها بالتقريب ـ ر في كيفية عمل دائرة مساوية لسطح اسطوانة مفروضة ـ ر في اختلاف مناظر المرآة ـ ر في استخراج خط نصف النهار وسَمْت القِبلة بالهندسة ـ ر في مائية الفلك واللون اللازم اللازوردي المحسوس في جهة السماء ـ ر في كيفية الدماغ ـ ر في عضة الكلب الكلِب ـ ر في صنعة أطعمة من غير عناصرها ـ ر في الاحتراس من خدع السفسطائيين ـ ر في نقض مسائل الملحدين ـ ر في تثبيت الرسل عليهم السلام ـ الرسالة الكبرى في السياسة ـ ر في كوكب الذوّابة ـ رسالة في الكوكب الذي ظهر ورصد أياماً حتى اضمحلّ ـ ر في استخراج بُعد مركز القمر من الارض ـ ر في عمل القُمْقم النبّاح ـ ر في التنبيه على خدع الكيماويين ـ ر في علم حدوث الرياح في باطن الأرض المحدثة كثرةَ الزلازل والخسوف (الانهيارات).

مقامه وآراؤه

قال صاعد : (ص ٥١ — ٥٢) « الكنديّ فيلسوفُ العربِ ... ولم يكن في الاسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سمّوْه فيلسوفاً غيرَ يعقوب الكندي . وله في أكثر العلوم تآليفُ مشهورةٌ من المصنّفات الطِوال والرسائل القصار » . فالكندي فيلسوف عربي النسب وأول من استحق لقب فيلسوف من المسلمين . ولاشك في أن الكندي كان واسع المعرفة بما كان عند اليونان من العلوم والفلسفة ، بارعاً فيها كلّها . وتنوّع كُتُبه وكثْرتها تدلاّن على رسوخ قدمه في فنون المعرفة التي عالجها .

ومن خصائص الكندي البارزة دقّته في تحديد الالفاظ الفلسفية وفي وجوه استعمالها ؛ ثم هو يبني البحث في الفلسفة على أسس من الرياضيات ، غير أنه يَقَعُ في الخطأ الذي وقع فيه جميعُ فلاسفة الاسلام كثيراً أو قليلاً ، وذلك أنه اتّجه اتّجاهاً أرسطوطاليسياً ولكن تسرّب الى آرائه وأغراضه كثير من المعاني الافلاطونية والاسكندرانية من طريق الترجمات للكتب الاسكندرانية المنسوبة الى أرسطو. وأما في الدين فيبدو أن الكندي كان سنّيّ الاعتقاد ولكن لا يقاوم آراء المعتزلة .

وكان الكندي كثيرَ الاهتمام بالعلوم الرياضية والطبيعية ، وله بلا ريب تجارِبُ في علم الطبيعيّات ، غير أنه لا يزال يفسّر كثيراً من أوجه النشاط في الطبيعة تفسيراً آلياً ويُكثِرُ من المقدمات قبل أن يبدأ بمعالجة الموضوع المقصود من المعالجة ، وذلك مسلَكُ الفلاسفة القدماء ومسلك المتكلّمين من المعتزلة الذين عاصرهم الكنديّ كالنّظام والجاحظ . ثم ان الانسان كلّما قلّ علمُه بموضوع أكثر من تقديم المقدمات في معالجته . ومن الكندي وصل الينا أقدم كتاب في الموسيقى . وكان الكندي لا يؤمن بثمرة الكيمياء (صناعة الذهب والفضة) ، ولكنه كان يعتقد بالتنجيم فكان منجماً للرشيد وللمأمون (مقدمة ابن خلدون ٦٠١) .

والكندي عظيم الانصاف في موقفه من رجال الفكر ، فهو يقول (رسائل

الكندي ١ : ٩٧ وما بعدها) « غرض الفيلسوف في علمه اصابةَ الحق ، وفي عمله العملُ الحق ... ومن أوجبِ الحقِ ألا نذمّ من كان أحد أسباب منافعنا ... وان قصروا عن بعض الحق ... وينبغي لنا ألا نستحييَ من استحسان الحقّ واقتناء الحق من أين أتى — وان أتى من الأجناس القاصية عنا والامم المباينة لنا ، فانه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق . وليس ينبغي بخس الحق ، ولا تصغيره بقائله ولا بالآتي به » .

موجز فلسفته

الغالب على الكندي أنه على رأي أرسطو في الزمان والمكان والصورة والمادة والحركة والطبيعة والسببية والعقل والنفس، غير أن ميله الشخصي الى رأي الدين وتأثّره بما كان قد تسرّب الى الفلسفة المنسوبة الى أرسطو من الآراء الافلاطونية والاسكندرانية قد جعلاه يُجانبُ أرسطو في بعض تفاصيل هذه المدارك . انه يجيز مثلاً أن يكون العالم متناهياً في الواقع وان كنا نحن نستطيع أن نتخيّله غير متناه . ثم يجز ايضاً أن يكون الزمان متناهياً من أوله .

(١) يرى الكندي أن الرياضيات لا تكون بالاقتناع بل بالبراهين ، فاذا اخذناها بالاقتناع كانت ظناً من الظنون . والاعداد عند الكندي متناهية في نفسها ، أي أن كلّ عدد مهما كان كبيراً فانه متناه . غير أن سلسلة الاعداد يمكن أن تكون في خيالنا غير متناهية لأن بامكاننا أن نزيد عدداً بالجمع أو بالتضعيف بلا نهاية . ولكن المعدودات متناهية لأنها اجسام ، ولأنها أشياء مادية مخلوقة ، وقد قال الله تعالى : « وكلّ شيء أحصيناه كتاباً »[١] ، بالكتابة والتدوين .

---

(١) القرآن الكريم ٧٨ : ٢٩ ، سورة النبأ . وراجع أيضاً : « وأحصى كل شيء عددا » (٧٢ : ٢٨ ، سورة الجن) ، « وكل شيء أحصيناه في إمام (كتاب) مبين (واضح ، ظاهر) (٣٦ : ١٢ ، سورة يس) .

(٢) ويتكلّم الكندي على تناهي العالم والحركة والزمان في السياق التالي :

أ — كل جِرم (جسم) لا بد له من شكل ؛ ولا يمكن أن يكون ثمّت شكل بلا حدود. فكل جسم، اذنْ، متناهٍ من حيث المكان. ثم ان الجسم جزء من الطبيعة، والطبيعة هي الموجود المتحرك (الخاضع للحركة) والمتعلّقة بالسببية (اذ لا يمكن أن يوجد جسم بلا سبب)، وما كان له سبب فلا يمكن أن يكون أزلياً. بذلك يتضح لنا أن كل جسم متناه في المكان ومتناه في الزمان من أوله.

ب — وننتقل الآن الى جسم العالم. ان العالم كلّه يجب أن يكون له شكل أيضاً. والشكل الوحيد الممكن للعالم هو الشكل الكُرِيّ. ودليل الكندي على ذلك ما يلي :

لو فرضنا أن العالم على غير شكل الكرة (متعدّد الاضلاع) ثم تخيّلناه وهو يدور على نفسه لوجب أن نتخيّل زاويته القصوى عن مركزه ترسم دائرة وهمية كبرى، بينما تظل زواياه الاخرى متفاوتة البعد في قلب تلك الدائرة الوهمية. ومعنى هذا أن هنالك وجوداً وراء بعض أضلاع العالم. وبما أن العالم وَحدة، وبما أن هذه الوحدة تدور على نفسها — وكل جسم يدور على نفسه يرسم حوله كرة — فإن شكل العالم كريّ.

فالعالم اذن متناه من حيث المكان ومحدود (على شكل الكرة).

ج — وبما أن لكل موجود علةً سابقة عليه ضرورةً، فلا بد من أن يكون لهذا العالم علّة أيضاً ؛ فيَضَحُ من ذلك أن العالم متناه من حيث الزمان وأنه محدث.

د — والحركة بطبيعتها تالية لوجود الجسم، اذ لا يمكن أن يكون ثمت حركة اذا لم يكن ثمت جسم يتحرك. فالحركة أيضاً حادثة ومتناهية من أولها أيضاً.

هـ — والزمان عند الكندي شيء، وهو قياس للحركة وحادث بحدوثها. فالعالم والحركة والزمان عند الكندي اذن متناهية وحادثة.

(٣) وفي مفردات العلم الطبيعي يقول الكِندي إن سَطْح الماء (البحر) كُرِيّ ، ثم يتكلّم على المد والجزر ويرى أنهما ضروريان في البحار وأنهما من أثر حرارة الشمس في الدرجة الاولى ، قال : اذا كانت الشمس في الجهة الشمالية سال الهواء الى الجهة الجنوبية ، فيسيل ماء البحر بحركة الهواء الى جهة البحر الجنوبية » . وهو يرى للقمر أيضاً صلة بحدوث المد والجزر (من جهة حرارة القمر أيضاً) . غير أنه يرى تكافؤاً بين حركة القمر وحركة المد (رسائل الكندي ٢ : ١٢٨ — ١٣١) . والماء أيضاً لا لون له ، وانما يتلوّن الماء بلون ما يجاوره . أما اللون اللازوردي الذي يظهر للسماء فله عند الكندي تحليل طويل غامض . وكذلك يشير الكندي الى ذوبان المعدن اذا اخترق الهواء بشدّة (سرعة) مسافة طويلة ، ويذكر انه جرّب ذلك ! وهو يظنّ أن النور لا يحتاج الى وقت في قطع المسافات ، فانه يقول : « فاننا اذا فتحنا أعيننا الى كوكب في الفلك الأقصى معَ بعد المسافة ، حسسناه[1] ، مع الفتح بلا زمان » (رسائل الكندي ٢ : ٨٣) .

(٤) والمعرفة تكون من طريق العقل ومن طريق الحواسّ ، ثم من طريق المخيّلة التي هي رُتبةٌ وَسَطٌ بين العقل والحس . والنبوة ضرورية للبشر في الهداية وفي المعرفة .

للتوسّع والمطالعة

— رسائل الكندي الفلسفية (محمّد عبد الهادي أبي ريدة) ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٣٦٩ — ١٣٧٢ هـ (١٩٥٠ — ١٩٥٣ م) .

— رسالة في العقل (راجع تلخيص كتاب النفس لابن رشد) .

— كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الاولى (أحمد فؤاد الاهواني) ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٨ م .

---

(١) أحسسنا به .

– رسالة في خبر تأليف الالحان (روبرت لخمن ومحمود الحنفي) ليبزيغ ١٩٣١ م .
– مؤلفات الكندي الموسيقية (زكريا يوسف) ، بغداد (مطبعة شفيق) ١٩٥٢ م .
– كيمياء العطر والتصعيدات ، لايبزيغ ١٩٤٨ م .
– رسالة في عمل السيوف (فيصل بدوي) ، بغداد (وزارة الارشاد) ١٩٦٢ م .
– رسالة في عمل الساعات (زكريا يوسف) ، بغداد (مطبعة شفيق) ١٩٦٢ م .
– الرسائل المتفرّقة في الهيئة للمتقدّمين ... ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٤٨ م .
– يعقوب بن اسحاق الكندي : حياته وآثاره ، تأليف كوركيس عوّاد القاهرة (مديرية الفنون والثقافة الشعبية) ١٩٦٢ م .
– التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب (الكندي) ، تأليف رتشرد مكارثي ، بغداد ١٩٦٢ م .
– صفحات من حياة الكندي وفلسفته ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت (دار العلم) ١٩٦٢ م .
– الكندي فيلسوف العرب ، تأليف أحمد فؤاد الأهواني ، القاهـــرة (المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة) بلا تاريخ .
– الكندي وفلسفته ، تأليف محمد عبد الهادي أبي ريدة ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٥٠ م .

البَتّاني

وُلِد أبو عبد الله محمدُ بن جابرِ بن سِنانٍ الحَرّاني الرَّقيّ المعروف بالبتّاني في بتّان ، وهي ناحية من حرّان ، نحو سَنَة ٢٤٠ هـ (٨٥٤ م) ، وكانت اقامته في الأكثر في الرقّة حيث قام بارصاده الفلكية . ولسنا نعلم من تفاصيل حياته الا أنه زار بغداد مراراً ، وأنه كان متّصلاً بأبي الحسن علي بن الفرات الذي تولى الوزارة ثلاث مرات للمقتدر بين سنة ٢٩٦ هـ (٩٠٩ م) وبين سنة ٣١٢ هـ (٩٢٤ م) .

وفي سنة ٣١٧ هـ (٩٢٩ م) ورد البتّاني الى بغداد معَ وفد من بني الزيّات من أهل الرقة في ظُلامات كانت لهم . وفي طريق عودته من بغداد توفّي عند قصر الحضْر أو قصر الجصّ قرب سامرّا

كتبه

للبتّاني من الكتب كمطالع البروج في ما بين أرباع الفلك (عمله لابن الفرات) — ر في تحقيق أقدار الاتّصالات — شرح المقالات الاربع لبطليموس — زيج كبير .

مقامه وجهوده

البتّاني أحد المشهورين برصد الكواكب المتقدّمين في علم الهندسة وعلم الهيئة وحساب النجوم ، وله زيج جليل ضمنّه أرصاد النيّرَين[1] واصلاح

(١) النيران : الشمس والقمر . ويبدو أن كلمة « والكواكب » ساقطة بعد كلمة النيرين .

حركاتها المثبتة في كتاب بَطْلَيْموس المعروف بكتاب المجسطي ، وذكر فيه حركات الخمسة المتحيِّرة على حسب ما أمكنه من اصلاحها وسائر ما يُحتاج اليه من حساب الفلك . ويبدو أن هذا الزيج قد تضمّن أرصاد البتّاني من ٢٦٤ ﻫ (٨٧٨ م) الى سنة ٣٠٦ ﻫ (٩١٨ م) . وقد أثبت في هذا الزيج الكواكب الثابتة[1] لسنة ٢٩٩ ﻫ (٩١١ م) . ولا يُعلم أحد في الاسلام بلغ مبلغه في تصحيح ارصاد الكواكب وامتحان حركاتها (الفهرست ٣٨٩ — ٣٩٠ ؛ القفطي ٢٨٠ — ٢٨١) .

منهاجه في العمل

جعل البتاني لزيجه مقدّمة ذكر فيها شرف علم النجوم ثم بسط منهاجه في عمل ذلك الزيج . وقد أورد الاستاذ قدري طوقان شيئاً من هذه المقدمة (تراث العرب العلمي ٢١٥ — ٢١٦) ؛ وفي ما يلي بعضها .

« لما أطلتُ النظر في هذا العلم — ووَقَفْتُ مَعَ اختلاف الكتب الموضوعة لحركات النجوم وما تهيأ على بعض واضعيها من الخلل ، في ما أوصلوه فيها من الاعمال وما ابتنوه عليها وما اجتمع أيضاً في حركات النجوم على طول الزمان ، لما قِيست ارصادُها الى الارصاد القديمة وما وُجد في مَيل فَلَك البروج على فلك معدّل النهار من التقارب وما تغيّر بتغيّره من أصناف الحساب وأقدار أزمان السِنينَ وأوقات الفصول واتصالات النيّرين التي يُسْتَدَلّ عليها بأزمان الكُسوفات وأوقاتها — أجريتُ في تصحيح ذلك وإحكامه على مذهب بطليموس في الكتاب المعرف بالمِجِسْطي ، بعد إنعام النظر وطول الفكر والرَوِيّة ، مقتفياً أثرَه متتبّعاً ما رسمه ، اذ كان قد تقصّى ذلك من وجوهه ودلّ على العِلَل والأسباب العارضة فيه كالبرهان الهندسي العددي الذي لا تُدْفَعُ صِحّته ولا يُشكّ في حقيقته ...

(١) يذكر سارطون (١ : ٦٠٣) ان زيج البتاني يتضمن النجوم الثوابت لسنة ٢٦٧ ﻫ (٨٨٠ — ٨٨١ م) لا لعام ٩١١ — ٩١٢ .

«ووضعت في ذلك كتاباً اوضحت فيه ما استعجم وفتحت ما استغلق وبيّنت ما أشكَلَ من أصول هذا العلم أو شذّ من فروعـــه وسهّلت به سبيل الهدايــة ..... في صناعة النجوم . وصَحّحت فيه حركاتِ الكواكب ومواضعَها من منْطقة فَلَكِ البروج على ما وَجَدْتُها بالرَصْد وحساب الكسوفين وسائر ما يُحتاج اليه من الاعمال . ثم أضفتُ إلى ذلك غيرَه مما يُحتاج اليه ، وجعلتُ إخراج حركاتِ الكواكب فيه من الجداول لوقتِ انتصاف النهار من اليوم الذي يُحْسب فيه بمدينة الرَقّة ، وبها كان الرَصْد والامتحان ... »

للتوسّع والمطالعة

– الزيج الصابي ، رومية ١٨٩٩ – ١٩٠٧ م .

أبو بَكرٍ الرازيّ

ولد أبو بكر محمد بن زكريّا الرازيّ في مدينة الريّ ، جَنوبَ طهران ، نحو سنة ٢٥٠ هـ (٨٦٤ م) . وفي نحو الثلاثين من عمره بدأ دراسة الطب . ويقول الرازي إنه قرأ الحكمة على البَلْخي (طبقات ١ : ٣١١) ، وكان البلخيّ هذا « من أهل بلخ يطوف البلاد ويجولُ الارض ، حَسَنَ المعرفةِ بالفلسفة والعلوم القديمة (الفهرست ٤١٦) .

واتفق أن جاء الى الريّ طبيب فاضل وحكيم بارع من أهل طبرستان هو أبو الحسن علي بن رَبَّن الطبريّ فقرأ الرازي عليه واستفاد منه علماً كثيراً . ويبدو أن ابن ربن هذا قد وصل الى الريّ في سنة ٢٨٩ هـ (٩٠٢ م) ، بعد ثورة محمد بن هرون بطبرستان واستيلاء السامانيين عليها . ثم ان الرازي برع في الطب واشتهر فأصبح رئيساً لمارستان الري (مستشفاها العامّ) زماناً .

ثم انتقل الرازي الى بغداد ، وهو طبيب معروفٌ مشهور في الأغلب ؛ وفي بغداد أصبح ساعورَ[1] المستشفى العَضُدي . وفي بغداد ايضاً اتصل الرازي بأبي الحسن علي بن عيسى الجرّاح الذي وَزَرَ للخليفة المقتدر سنة ٣١٠ هـ (٩١٣ م) وسنة ٣١٤ هـ (٩٢٧ م) . ولكنه لم يَقْطَعْ صِلاتِهِ بحكّام المشرق السامانيين[2] على الأخصّ .

وعَمِيَ الرازي في آخر عُمُره بماء زرقاءَ أو سوداءَ ثم تُوفّيَ في بغدادَ ، سَنةَ ٣٢٠ أو ٣٢١ هـ (٩٢٤ م) في الاغلب .

---

(١) رئيس المستشفى . في القاموس (٢ : ٤٨) الساعور : مقدم النصارى في معرفة الطب .

(٢) ألف الرازي كتابه « المنصوري » للأمير منصور بن إسحق بن أحمد بن أسد الساماني حاكم الري (٢٩٠ – ٢٩٦ هـ) .

كتبه

لأبي بكرٍ الرازيّ ، كسائر أطبّاء العرب ومفكّريهم ، كتب كثيرة متنوّعة في المنطق وما وراء الطبيعة والآلهيات وعلم النفس ، ثم في الطبيعيات والجغرافية والبصريات والكيمياء والطب والتشريح وطب العيون والهندسة والموسيقى والسياسة . ولا ريب في أن قيمته الاساسية انما هي في كتبه الطبية . من هذه :

– الحاوي ، وهو أجل كتبه وأعظمها في صناعة الطب ، جمع فيه جميع ما وجده للاقدمين والمتأخرين في الامراض ومداواتها .

– المنصوري ، وهو كتاب مختصر موجز في عشر مقالات في علم الطب والتشريح والتشخيص وفي الادوية والاغذية وفي حفظ الصحة وتدبير المسافرين وفي الجبر (للعظام المكسورة) ومداواة الجروح والقروح ، وفي السموم ، وفي الحُمّيات .

– كتاب في أن الحِمْية المفرطة والمبادرة الى الادوية والتقليل من الاغذية لا يحفظ الصحة بل يجلب الأمراض .

– في أن جُهّال الاطباء يشدّدون على المرضى في منعهم من شَهَواتهم ، وإن لم يكن بالانسان كثير مرض ، جهلاً وجُزافاً .

– مقالة في الجُدري والحصبة .

– كتاب إلى من لا يحضُره الطبيب (وفيه ذكر العلل ووصفها ومعالجتها بالأدوية الموجودة عادة في متناول اليد) ، ويعرف أيضاً بكتاب طِبّ الفقراء .

– كتاب الادوية الموجودة في كل مكان ، يذكر فيه أدوية لا يحتاج الطبيب الحاذق معها الى غيرها اذا ضمّ اليها ما يوجد في المطابخ والبيوت .

– كتاب الفالج .

– كتاب في اللقوة (اعوجاج الفم الى جانب العنق) .

– كتب في هيئة العين ، هيئة الكبد ، هيئة الأنثيَيْن ، هيئة القلب ، هيئة الصماخ ، هيئة المفاصل .

ـ مقالة في العلة (السبب) التي من أجلها يَعْرِضُ الزُكام لابي زيد البلخي في الربيع عند شمّه الورد.

ـ مقالة في الزكام والنزلة وامتلاء الرأس ومنع النزلة الى الصدر، والريح التي تسد المنخرين ومنع التنفس بهما.

ـ مقالة في أبدال الادوية المستعملة في الطب والعلاج، وقوانينها وجهة استعمالها.

ولأبي بكر الرازيّ عدد من الكتب تناول فيها ميل العامة عن الاطبّاء الحذّاق ورواج حال الجهال من الاطباء عند العامة وصعوبة شفاء الادواء السهلة أحياناً. من هذه:

ـ مقالة في الاسباب المُميلة لقلوب أكثر الناس عن أفاضل الاطباء الى أخسّائهم.

ـ كتاب في أن العلل اليسيرة بعضُها أعسر تعرّفاً وعلاجاً.

ـ كتاب العلة (السبب) التي لها تذم العوامُّ الاطباءَ الحذّاق.

ـ رسالة في العلل المشكلة وعذر الطبيب.

ـ رسالة في العلل القاتلة لعظمها والقاتلة لظهورها بغتة مما لا يقدر الطبيب على صلاحها، وعذره في ذلك.

ـ كتاب في أن الطبيب الحاذقَ ليس هو من قَدَرَ على إبراء جميعِ العلل، فان ذلك ليس في الوسع ولا في صناعة أبقراط؛ وأن الطبيب قد يستحق أن يُشكر ويمدح، وأن تُعَظّمَ صناعةُ الطبّ وتشرّف.، وإنْ هو (أي الطبيب) لم يقــدر على ذلك (على شفاء جميع الامراض)، بعد أن يكون متقدماً لأهل بلده وعصره.

ـ رسالة في أن الصانع المتعرّف (!) في صناعته معدوم في جلّ الصناعات، لا في الطب خاصة، والعلة من أجلها صار ينجح جهال الاطباء والعوامُّ والنساء في المدن في علاج بعض الامراض أكثر من العلماء، وعذر الطبيب في ذلك.

ـ رسالة في محنة (امتحان) الطبيب، وكيف ينبغي أن يكون في حاله ونفسه وسيرته وأدبه.

ـ رسالة في أن العلل المستكملة (!) التي لا يقدر الأعلاّء أن يعبروا عنها ويحتاج الطبيب الى لزوم العليل والى استعمال بعض التجربة لاستخراجها والوقوف عليها، وتحيّر الطبيب.

ولأبي بكر الرازي أيضاً كتب في غير الطب كثيرة متفاوتة في القيمة، منها:

ـ كتاب هيئة العالم، وغرضه أن يبين أن الارض كُريّة وأنها في وسط الفلك، وأنه (أي الفلك) ذو قطبين يدور عليهما؛ وأن الشمس أعظم من الارض، والقمر أصغر منها (من الأرض).

ـ كتاب في كيفية الإبصار يبين فيه أن الابصار ليس يكون بشعاع يخرج من العين؛ وينقض فيه أشكالاً من كتاب اقليدس في المناظر.

ـ كتاب في أن صناعة الكيمياء أقرب الى الوجود منها الى الامتناع، سماه كتاب الإثبات.

ـ كتاب في مِحْنة الذهب والفضة والميزان الطبيعي (لاستخراج الثقل النوعي).

ـ كتاب في أنه لا يُتَصَوّر لمن لا دِربة له بالبرهان أن الارض كُرية وأن الناس حولها.

ـ مقالة في العلة التي لها يحرق الثلج ويقرّح.

مقـــامه وأقواله

أبو بكر الرازي طبيب في الدرجة الاولى؛ انه طبيب الاسلام غيرَ مُدافعَ، وهو أعظم طبيب في الاسلام وفي العصور الوسطى في الشرق والغرب معاً. ثم انه أول طبيب طبّق الكيمياء في التطبيب (في وصف العلاج): (ليس من الضروري أن يعالج الطبيب المريض بمادة واحدة تشفيه، بل قد يكون من الممكن أن يصف الطبيب للمريض مادتين اذا تفاعلتا في جسم

المريض نُتِجَ منهما مادّةٌ ثالثة فيكونُ شفاء المريض حينئذ أضمنَ وأسرع) .

ولقد اهتمّ الرازي بعاملين في تطبيبه ، أولهما أنه لجأ الى العامل النفسي في المعالجة : بتشجيع المريض وتأميله بالشفاء ، وثانيهما الملاحظة السريرية (دراسة سير المرض وتطوّره) .

أما العامل النفساني فلم يكن عند الرازي جانباً روحانياً فحسب ، بل كان فيه نِظرةٌ فلسفية تساعد الطبيب على حسن التشخيص وعلى التمييز بين الجانب الحقيقي والجانب الوهمي (او الكاذب) من الشُكاة التي يُعلنها المريض للطبيب . من أجل ذلك يرى الرازي أن العلاج بالدواء ليس محموداً في كلّ حالة ، فان هنالك حالات يجب أن يُعالجَ فيها المريضُ بالأغذية ، أو بالأدوية البسيطة اليسيرة ، أو بالوعظ والايهام .

وتبسّط الرازي في الطب وبَرَعَ في التشريح وفي الامراض الداخلية وأمراض النساء والتوليد وفي التكحيل (معالجة أمراض العيون) . ودرس الجُدَري والحَصْبة والطاعون ، وله أول تقرير (وصف) سَريريّ للجُدَري ، بل هو أول من أشار الى هذا المرض .

والرازي عالم كيماويّ في الدرجة الثانية . ونحن نفهم بالكيمياء عنده أمرين : الصنعة (محاومة تحويل المعادن الخسيسة كالرّصاص والنُحاس الى معادن شريفة كالفِضّة والذهب) ثم علم الكيمياء عـلى ما نعرف في العصر الحديث . يذكر الرازي في كتابه « سر الاسرار » طريقة الاختبار في الكيمياء وكيف يجب أن يعد الكيماوي أدواتـه وموادّه كلّها قبل أن يبدأ بالعمل . وقد وصف الرازي لنا عشرين أداة ما بين زجاجية ومعدنية . وقد قسم الرازي الموادّ أربعة أقسام : مَعْدِنية (غير عُضوية) ثم نباتية ثم حيوانية (عضوية) ثم مشتقة (مركّبة) . وقد قسم الموادّ المعدنية (غير العضوية) ستة أقسام . وحضّر الرازي عدداً من الحوامض منها زيت الزاج أو الزاج الأخضر (حامض الكبريتيك) ، كما حضّر الغَول (الكحول) باستقطاره من مواد نشوية وسكرية متخمّرة .

وبرع الرازي في الطبيعيات ، فله الميزان الطبيعي الذي يقيس به الثِقْل النوعي . ولقد تقدّم الرازي على ابن سينا وابن الهيثم (سبقهما) في نقض القول بأن البصر يكون بخروج شعاع من العين الى الشيء المبصَر (وقال بأنه يكون بصدور شعاع من الشيء المبصَر الى العين) .

وعالج الرازي عدداً من موضوعات الفلسفة الالهية ، ولكنّه لم يبلغ فيها مبلغاً ؛ وقد ردّ عليه كثيرون في ذلك ، منهم الفارابي (القفطي ٢٨٠) . وكان الرازي يلفّق في الالهيات بين آراء فيثاغوراس وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين وبين آراء الدهرية والبراهمة والثنوية . فبينما هو يقول بأن في الوجود خمسةَ أشياءَ قديمة : الباري والنفسَ والهيولي والمكانَ والزمان ، تراه يقول بأن العالم مُحْدَثٌ وأنه سيفنى . والرازي يرى رأي البراهمة في أن النبوّة اذا كانت جائزة في حق شخص فانها تكون جائزة في حق كل شخص آخر .

جملة من أقواله

ولأبي بكر الرازي أقوال في الطب هي في الحقيقة نصائح للطبيب في الأكثر وللمريض في الاقل ، وهي في الوقت نفسه قواعدُ عامةٌ أو أقوال صائبة (طبقات الاطباء ١ : ٣١٤ – ٣١٥) :

الحقيقة في الطب غاية لا تُدرك ، والعلاج بما تنصّه الكتب دون إعمال الماهر برأيه خطر ... الاستكثار من قراءة كتب الحكماء والإشراف على أسرارهم نافع لكل حكيم عظيم الخطر ..

... العمر يقصر عن الوقوف على فعل كل نبات في الأرض ، فعليك بالاشهر مما أُجمعَ عليه ، ودعِ الشاذّ واقتصرْ على ما جرّبتَ ... من لم يُعْنَ بالأمور الطبيعية والعلوم الفلسفيةَ والقوانين المنطقية ولم يَعْدِلْ عن اللذات الدنيائية فاتّهمه في علمه ، ولا سيّما في صناعة الطبّ ... متى اجتمع جالينوس (المقدرة الطبيّة) وأرسطوطاليس (المقدرة العقلية) على معنى

فذلك هو الصواب ، ومتى اختلفا صعب على العقول ادراك صوابه جداً ... الامراض الحارّة أقتل من الأمراض الباردة لسرعة حركة النار ... الناقهون من المرضى اذا اشتهوا من الطعام ما يضرّهم ، فيجب للطبيب أن يحتال في تدبير ذلك الطعام وصرفه الى كيفية موافقة ولا يمنعهم مما يشتهون بتّةً .

... ينبغي للطبيب أن يُوهِمَ المريضَ أبداً الصحّةَ ويُرَجّيه بها ، وإن كان غير واثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس ... الاطبّاء الأميّون والمقلّدون والاحداث ومن لا تجربةَ لهم ، ومن قلّتْ عِنايتُه وكثرتْ شهَواته ، قتّالون ... ينبغي للطبيب ألاّ يدعَ مُساءلة المريض عن عن كلّ ما يمكن أن تتولّد عنه علّته ، من داخل ومن خارج ، ثم يقضي بالأقوى ... ينبغي للمريض أن يقتصر على واحد ممن يوثق به من الأطبّاء فان خطأ (الطبيبِ الواحد) في جنبِ صوابه قليل جداً ... من تطبّب عند كثير من الأطبّاء يُوشك أن يقع في خطأ كل واحد منهم ... باختلاف عروض البلدان تختلف المزاجات والاخلاق والعادات وطباع الادوية والاغذية ... ان استطاع الحكيم أن يعالج بالأغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة .

ـ قوله بالقدماء الخمسة وحدوث العالم :

... أنا أقول ، إن الخمسةَ قديمةٌ : الباري سبحانه ثم النفسُ الكليّة ثم الهيولي الاولّة ثم المكان والزمان المطلقان ...

... والعلة في أحداث العالم أن النفس اشتهت أن تتجبّل في هذا العالم ، وحرّكتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما يلْحقُها من الوبال اذا تجبّلت فيه . واضطربت (النفس) في إحداث العالم وحرّكت الهيولي حركاتٍ مضطربةً مشوّشة على غير نظام وعجزت عمّا أرادت ، فرَحِمَها الباري جلّ وتعالى وأعانها على إحداث هذا العالم وحملها على النظام والاعتدال رحمةً منه لها وعلماً أنها اذا ذاقت وَبالَ ما اكتسبتْه عادتْ إلى عالمها وسكن اضطرابُها وزالت شهوتها واستراحت . فأحدثت (النفسُ الكلّيّة) هذا العالمَ بمعاونة

البارىء لها . ولولا ذلك لما قدرت على إحداثه ؛ ولولا هذه العلة لما أحْدِثَ العالم ... (رسائل الرازي ١٥٩ ، ٣٠٨) .

للتوسّع والمطالعة

ـ رسائل فلسفية ... للرازي (بول كراوس) ، القاهرة ١٩٣٩ م .
ـ المرشد أو الفصول مع نصوص طبيّة (تقديم وتحقيق ألبير اسكندر) وتليه دراسة تحليلية لطبّ الرازي بقلم محمد كامل حسين (مجلة معهد المخطوطات العربية ، ٧ : ١ ، ١٩٦١ م .)
ـ الحاوي في الطبّ ، البندقية ١٥٤٢ ؛ حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٥٥ ــ ١٩٥٩ م .
ـ الجدري والحصبة ، لندن ١٨٦٦ م .
ـ مقالة في الحصى المتولد في الكلي والمثانة ، باريس ١٨٩٦ م .
ـ رسالة للبيروني في فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ، القاهرة ١٩٣٦ م .
ـ محمد بن زكريا الرازي الطبيب الكيميائي الفيلسوف ، تأليف الدكتور داوود الحلبي الموصلي ، الموصل (مطبعة محفوظ) بلا تاريخ .

الحاسِبُ الكَرَخيّ

هو فخر الدين أبو بكر محمّد بن الحسن الحاسبُ المعروف بالكرخيّ[1] من اهل كَرْخ بغداد . لا نعرف من حياته سوى أنه عاش في بغداد ، وأنه ألّف كتابه « الفخري » للوزير فخر الملك أبي غالب محمّد بن خلف[2] .

ومن مراجعة « معجم الأنساب والاسرات الحاكمة ، تأليف زامباوّر (ص ٣٢٢ ، ٣٢٥) » يظهر أن ذا السعادتين أبا غالب الحسن بن منصور وَزَرَ سنة ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م) لبهاء الدولة البويهي أمير الأمراء في بغداد (٣٧٩ – ٤٠٣ هـ) ثم وَزَرَ ثانية (٤٠٩ – ٤١٠ هـ) لسلطان الدولة أبي شجاع البويهي ، ثم وزر ثالثة سنة ٤١٢ هـ (١٠٢١ م) لمشرّف الدولة ؛ وقد توفي في سنة ٤١٢ هـ نفسها . ويحسن أن نلاحظ أن اسم الوزير مختلف في النصّين ، ولكن كنيته واحدة وزمن تولّيه الوزارة متقارب في الروايتين .

واعتماداً على ما مر جعل نَفَرٌ من الدارسين وفاةَ الكرخيّ الحاسب محصورةً بين عامَيْ ١٠١٩ و ١٠٢٩ م (بين ٤١٠ – و ٤٢٠ هـ) .

كتبــه

يُذكر للكرخيّ ثلاثة كتب :

– الكافي (في الحساب)

---

(١) يرى المستشرق دلا ييدا Della Vida ان لقب هذا العالم الرياضي الكرجي (راجع La Science arabe ص ٣٣٥) .

(٢) طوقان ٢٤٩ اعتماداً على « آثار باقية » ٢ : ٢٦٥ .

– الفخري (في الجبر والمقابلة)

– البديع (في الجبر والمقابلة ، وفيه نظريات ومعادلات وبراهين أكثر تعقّداً مما جاء في الفخري).

مقامه وآراؤه

من المستغرب أن الكرخي لم يستعملِ الأرقامَ الهندية في كتبه ، بل كان يثبت الأعداد مكتوبة بالأحرف . وقد قال بعضهم إن هذا يدل عل ميله الى طريقة اليونانيين في الرياضيات أكثر من ميله الى طريقة الهنود .

واعتمد الكرخيُّ ، في كتبه في الجبر ، كتابَ الخوارزمي، ولكنه زاد على الخوارزمي في الحلول وفي ترقّيه في المعادلات وفي الاكثار من البراهين . وبذلك نستطيع أن نتّخذ كتبه صورة لما بلغ اليه علم الجبر عند العرب في أيامه . ومما يدعم هذا الحكم مَقْطَعٌ في مقدّمة كتاب الفخري هو (طوقان ٢٥٠ ؛ الطبعة الثالثة ٢٨٢) :

... اني وجدتّ علمَ الحساب موضوعاً لإخراج المجهولات من المعلومات في جميع أنواعه ، وألْفَيْتُ أوضحَ الابواب اليه صِناعة الجبر والمقابلة لقوّتها واطّرادها في جميع المسائل الحسابية على اختلافها . ورأيت الكتب المصنّفة فيه غير ضامنة لما يُحتاج اليه من معرفة أصولها ، ولأوفتّه[1] بما يُستعان به على علم فروعها، وأن مصنّفيها أهملوا شرح مقدّماتها ، وهي السبيل الى الغاية والموصلة الى النهاية . ثم لم أجد لها ذكراً ولا بياناً ... فلم أجد بدّاً من تأليف كتاب يحيط بها ويشتمل عليها ...

للتوسع والمطالعة

– كتاب الوافي في الحساب ، استانبول (مكتبة السليمانية) .

– انباط المياه الخفيّة ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٥٩ هـ

(١) كذا في الأصل . والمعنى المقصود : ولا وافية ، ولا وفية .

ابنُ مَسْكَوَيْه

هو أبو عليّ أحمد بن محمّد بن يعقوب بن مسكويه المعروف بالخازن ، لأنه كان كاتباً وخازناً للكتب للملك عضد الدولة الذي حكم من سنة ٣٦٧ الى ٣٧٢ للهجْرة (القفطي ٢٣١) ، كما كان ذا حَظوة عند سلَفه ركنِ الدولة (٣٢٨ — ٣٦٦ هـ) . وعند خلَفه صَمْصامِ الدولة (٣٧٢ — ٣٧٦ هـ) في الرَّيّ . ويبدو ايضاً أنه قد خدم أبا محمد الحسن المهلّبي الذي وَزَرَ لمعزّ الدولة سَنَةَ ٣٣٩ هـ (٩٥٠ م) ثم توفي سنة ٣٥٢ هـ (٩٦٣ م) . وعلى هذا لا يمكن ان يكون ابن مسكويه قد ولد بعد سنة ٣٣٠ هـ (٩٤١ م) .

التقى ابن مسكويه بابن سينا مراراً وتناقشا في عدد من الامور . ومات ابن مسكويه وقد طَعَنَ في السن ، في صفر سنة ٤٢١ هـ (١٠٣٠ م) .

مقامه وكتبه

كان ابن مسكويه طبيباً فاضلاً خبيراً بصناعة الطبّ جيّد الإحاطة بأصولها وفروعها . وكان مؤرخاً قديراً ، وعالماً أخلاقياً بارعاً . وقد كانتْ له أيضاً مشاركةٌ حسنة في العلوم اللغوية والأدبية والعلوم القديمة . غير أن ابن سينا قد نسبه الى عسر الفهم (القفطي ٣٣٢) .

ولابن مسكويه عدد من الكتب هي (القفطي ٣٣١ — ٣٣٢) :

— كتاب أنس الفريد ، وهو أحسن كتاب أُلِّف في الحِكايات القِصار والفوائد اللطاف .

— تجارِبُ الأمم في التاريخ بلغ فيه الى بعض سنة ٣٧٢ ، وهي السنة التي مات فيها عَضَدُ الدولة . وهو كتاب جميل كبير يشتمل على كلّ ما ورد

في التاريخ مما أوجبته التجربةُ وتفريطِ من فرّط وحزمِ من استعمل الحزم .

ـ كتاب الطبيخ (طبقات الاطبّاء ١ : ٢٤٥) ، ولعلّه كتاب تركيب الباجات [١] من الأطعمة ، أحكمه غايةَ الاحكام وأتى فيه من أصول علم الطبخ وفروعه بكل غريب حسن .

ـ كتاب الاشربة (طبقات الاطباء ١ : ٢٤٥ ، ٢٧٦ ؛ لم يذكره القفطي) .

ـ كتاب في الأدوية المفردة .

ـ كتاب الفوز الصغير (مطبوع باسم الفوز الاصغر) .

ـ كتاب الفوز الكبير (او الأكبر) ، ويُقصد أن يكون تفصيلاً وزيادة على ما في كتاب الفوز الصغير .

ـ كتاب تهذيب الاخلاق (طبقات الاطباء ١ : ٢٤٥ ؛ ولم يذكره القفطي) .

مجمل آرائــه

يضم كتاب الفوز الاصغر ثلاثةَ موضوعاتٍ تتعلّق بعلم ما وراء الطبيعة : الكلامَ على الله ، الكلام على النفس ، والكلام على النبوة . وكلامه كلّه مجموع من أقوال الفلاسفة اليونان . أما الأخذ من أفلاطون وأرسطو وفرفوريوس تصريحاً وتلويحاً فكثيرٌ . وهنالك آراء أخذها من فلاسفةٍ أقلَّ شهرةً ثم لم ينْسِبْها الى قائليها ، إمّا لأنه لم يعرف قائليها أو لأنه لم يجِد ضرورة لذلك . من ذلك كلّه قوله (ص ١١ ، ٢٩) : «المحسوسات كلّها متبدلة سيّالة لا تلبث على حال واحدة ولا قدراً يسيراً من الزمن ... كالوجود ، اذ كان غير باق ولا ثابت على حال واحدة ولا طَرْفةَ عين ، بل إنما وجودُه بالحركةِ والزمان على طريق التكوّن» ، فذلك قول هيراكليطوس الافسوسي ومذهبه الذي يتميّز به . أما الفصل الذي عقده ابن مسكويه للكلام على أن الانسان عالم صغير (ص ٩٢ ـ ٩٧) فهو قول أنبذقليس ، ولعل ابن مسكويه تناوله من اخوان الصفا .

---

(١) في المعجم الوسيط (١ : ٣٠) الباج (بالهمزة ، والجمع بأجات) : اللون من الطعام

(١) يرى ابن مسكويه في الله رأي الفلاسفة الالهيين والمعتزلة بأن الله صانع العالم موجود بالذات، وأن العالم موجود بالعَرَض خَلَقَهُ اللهُ من لا شيءٍ. والله (صانع العالم) يُعرف بطريق السَّلْب لا بطريق الإيجاب، وهو واحد.

(٢) والنفس عند ابن مسكويه كالنفس عند الفلاسفة الالهيين والمعتزلة: ليست بجسمٍ ولا عَرَض، تدرك الموجوداتِ كلَّها ادراكاً عاماً غير متصل بعضو مخصوص في البدن، وهي غير الحياة. والنفس جوهر حيٌّ باقٍ ولها حالٌ من الكمال يُنال في الدنيا حتى تنال النفس سعادتها في الآخرة. واذا استكمل الانسان الحكمة النظرية (المنطق وما بعد الطبيعة) والحكمة العملية (السياسة والاخلاق) فقد استحق أن يسمى حكيماً وفيلسوفاً، وقد سَعِد السعادة التامّة.

(٣) ورأي ابن مسكويه في النبوّة قريب من رأي الفارابي واخوان الصفا، إلاّ أنه أقرب منهم في ذلك الى الايمان الديني. ان ابن مسكويه يريد أن يفسر النبوّة الدينية تفسيراً طبيعياً حيناً ثم تفسيراً نفسياً ماورائياً حيناً آخر:

يرى ابن مسكويه أن الانسان عالم صغير، وقواه متصلة. وفيه نظائر جميع ما في العالم الكبير. والحواس الخمس في الانسان لها، بالاضافة الى قواها المختصة بها، حاسّة حاسةٌ، حسٌّ مشترك جامع يؤلف بينها. ومن خصائص الحس المشترك أن يقبل الصور من الحواس دُفعة واحدة، بلا زمان ولا تجزئة ولا انقسام، ولا تختلط الصور فيه ولا تتزاحم.

وترتقي هذه القوة (الحس المشترك) الى قوة تسمى المتخيِّلة في مقدمة الدماغ. وترتقي هذه القوة المتخيلة في إنسانٍ ما حتى تجاوزَ حَدَّها المألوفَ في معظم البشر، فلا يبقى هذا الانسان، بهذا الرقي الى هذه الدرجة، إنساناً؛ بل يصير مَلَكاً كريماً. فاذا هو أدام التفكير بعد أن يصل الى هذه المرتبة يقوى هاجسُه ويحتدّ نظره وتلوح له الأمور الإلهية واضحة جداً.

أما اتصال تلك الأمور الإلهية بالنبي فيقول فيه ابن مسكويه :

ان ذلك الانسان قد ارتقى من قوة الحسّ إلى قوة التخيّل فإلى قوة الفِكْر فإلى إدراك حقائق الأمور التي في العقل ، وبعض هذه الأمور متصل ببعضٍ اتصالاً روحياً من أدنى إلى أعلى . ولكن ربما انعكست في بعض الأمزجة مُنْحَطّةً ، كما تصاعدت على سبيل الفيض . فيؤثّر حينئذ العقل في القوة الفكرية ، وتؤثّر القوة الفكرية في القوة المتخيلة ، وتؤثّر القوة المتخيلة في الحس فيرى ذلك الانسان أمثلة الأمور المعقولة — أعني حقائق الاشياء ومبادّيها وأسبابها — كأنها خارجة عنه ، وكأنما يراها بنظَره ويسمعها بأذنه (كما أن النائم يرى أمثلة الاشياء المحسوسة في القوة المتخيلة ويظن أنه يراها من خارج) . وربما كانت (هذه الأمور التي يراها ذلك الانسان) صحيحة مُبَشّرة أو مُنْذِرة بالمستأنَف ؛ وربما رأى الأمور بأعيانها من غير (حاجة الى تأويل) ؛ وربما رآها مرموزة تحتاج الى تأويل .

هكذا يعلل ابن مسكويه النبوة والوحيَ ، ويستعمل في تعليله الرمز الشديد أحياناً .

الأخـــلاق

جمع ابن مسكويه في كتابه « تهذيب الاخلاق » أقوال الفلاسفة القدماء أمثالِ بقراط وفيثاغوراس وأفلاطون وأرسطوطاليس وفرفوريوس ثم ضمّ اليها أشياءَ قليلةً من الاسلام ومن الشعر العربي ، وأراد أن يستخرج منها كلّها نظاماً أخلاقياً اجتماعياً وعملياً يَصِحّ اتخاذُه دُستوراً في الحياة .

يقول ابن مسكويه إن غاية الأخلاق أن تَصدُرَ الافعالُ عنا جميلةً بلا كُلفة ولكن بصناعة وترتيب تعليمي ، أي بفهم لما نفعل ولأسبابِ ما نفعل . والاخلاق تابعة للنفس لا للجسد ، ولا يمكن أن تحصل الفضائل فينا الا بعد إزالة أضدادها (أي الرذائل) من النفس .

والفضائل أربع : العفّة والشجاعة والسخاء والعدالة ، وهي أوساط بين

أطراف الرذائل (كما يقول أفلاطون). والانسان يتعلم الفضائل إما من التشبّه بالطبيعة اذا كان مُدركاً، أو من الشريعة التي تقوّم الاطفالَ وتعلّمهم الاخلاقَ المَرْضية، أو بالتقليد من الأبوين. والناس متفاوتون في الاستعداد لقَبول الآداب، كما أن الاخلاق قابلة للتغير.

فاذا جاء ابن مسكويه الى الفصل الذي كتبه في تربية الاحداث قال (ص ص ٥٨): «نقلت أكثره من كتاب بروسن». وهو يرى أن الآداب نافعة في الكبار والصغار، الا أنها في الصغار أنفع لأن الصبي يكون في ابتداء نشوئه قبيحَ الافعال، من غير أن يُلقي بالاً الى ذلك ومن غير أن يَقْصِدَ ذلك. من أجل ذلك وَجَبَ أن يُربّى الحُدُثُ على الافعال الجميلة في المطعم والمجالسة والعادات حتّى ترسخ تلك الافعالُ الجميلة فيهم وتكون لهم عادةً. ويجب أن يُبْعَدَ الاحداث عن مجالس أهل اللهو القبيح وأهل السخافات.

وهو يرى أيضاً أن الشعوب تتفاوت في مراتبها من المدنية، فأواخر الترك[1] وأواخر الزّنج وأشباههم لا يتميزون من القرود إلا بمرتبة يسيرة. ثم تتزايد قوة التميز والفهم كلما اقتربنا من وسط الاقاليم، فيحدث في أهلها الذكاء وسرعة الفهم والقبول للفضائل. والى هذا الموضع ينتهي فعلُ الطبيعة التي وكّلها الله عزّ وجل بالمحسوسات، ثم يستعد (الانسان) بهذا القَبول لاكتساب الفضائل واقتنائها بالارادة والسَّعْيِ والاجتهاد حتّى يصل الى آخر أفُقِه[2]. فاذا صار (الانسان) الى آخر أفقه اتصل بأول أفق الملائكة، وهذا أعلى مرتبة للإنسان (ص ٧٤).

وهنالك فرق بين الخير والسعادة. الخير عام للجميع. والله هو الخير الاول المطلق، فان جميع الاشياء تتحرك نحوه بالشوق اليه. أما السعادة فانها حالٌ خاصة تختلف بينَ انسان وانسان، أو بين حيوان وحيوان، وان كنّا لا نسمي ما يتأتى للحيوانات في مآكلها ومشاربها وراحاتها سعادة، بل بختاً واتفاقاً.

---

(١) العائشون في أقاصي بلاد الترك.

(٢) الى أفقه: الى أرقى مراتب التطور الطبيعي في الأمة .....

وعلى الانسان ان يفعل الخيرَ للخير نفسه ، لا لينالَ به أمراً آخر . ولا تتمّ الخيرات للناس الا بتعاونهم . قال ابن مسكويه (ص ١٨) :

« ولما كانت هذه الخيرات الانسانية وملكاتها التي في النفس كثيرة ، ولم يكن في طاقة الانسان الواحد القيام بجميعها ، وجب أن يقوم بها جميعِها جماعةٌ كثيرة منهم . ولذلك وجب أن تكون أشخاص الناس كثيرة ، وأن يجتمعوا في زمان واحدٍ على تحصيل هذه السعادات المشتركة ... ليتمّ للجميع الكمالُ الانسي وتحصلَ لهم السعادات ... ولولا ذلك لما تمت لهذا (الانسان) سعادته ، فيكون اذن كلّ واحد (في المجتمع) بمنزلة عضو من أعضاء البدن ؛ وقِوام الانسان بتمام أعضاء بدنه » .

والمُلك عند ابن مسكويه مقيس على الاسرة ، فالمَلِك بالنسبة الى الرعية أبٌ والرعية أبناء بالاضافة الى الملك ، واخوة باضافة بعضهم الى بعض .

بعدئذ يتكلم ابن مسكويه على أنواع المحبة والصداقة وعلى أنواع المودّة .

ابن مسكويه

— الحكمة الخالدة (عبد الرحمن بدوي) ، القاهرة (مطبعة النهضة) ١٩٥٢ م .

— كتاب الفوز الاصغر ، مصر (مطبعة السعادة) ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧م.

— تهذيب الاخلاق ، القاهرة ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م . الخ .

— تجارب الامم وتقارب الهمم ، أجزاء متفرّقة ، أوكسفورد ١٩٢٠ ، ١٩٢١ م .

— فلسفة ابن مسكويه الاخلاقية ومصادرها ، تأليف عزّت عبدالعزيز ، القاهرة ١٩٤٦ م .

الأشْعَرِيّ وَالأشْعَرِيَّة

ليس في تاريخ الفكر ، فيما أحسَبُ ، حركةٌ بدأت في ساعةٍ من نهارٍ غيرُ الاشعرية : في يوم جُمُعةٍ من أيام سنة ٢٩٥ هـ (٩٠٨ م) – في الاغلب – رَقِيَ أبو الحسن الاشعريّ كرسياً في المسجد الجامع في البصرة ونادى بأعلى صوته : من عرَفني فقد عرفني ؛ ومن لم يَعْرِفني فأنا أعرّفه بنفسي ؛ أنا أبو الحسن عليّ بن اسماعيل الاشعري ، كنت أقول بخلق القرآن ، وأن الله لا تراه الابصار ، وأن افعال الشرّ أنا أفعلها . وأنا تائبٌ مُقْلِعٌ عن ذلك، معتقد للرد على المعتزلة مخرجٌ لفضائحهم ومعائبهم » .

مُنذ ذلك اليوم أعلن الاشعري الحملةَ على المعتزلة وأصبح في العالم الاسلامي مذهب كلامي جديد اسمه المذهب الاشعريّ ، وهو في الحقيقة اسم جديد لمذهب أهل السنة والجماعة . أما الجديد الحقيقي في هذا المذهب فهو أنه استخدم أدِلّة خصومه المعتزلةِ ليَنْقُضَ بها آراءهم وحججهم .

في هذا الوقت نفسه كان في العلم الاسلامي فقيهان آخرانِ يَنْهَجان النَهْج نفسه . ولكن الامام الاشعريّ كان أكثرَ منهما حظاً في الشُهْرة التي نالها والاثرِ الذي تركه . هذان الفقيهان هما أحمد الطحاوي (ت ٣٤١ هـ – ٩٤٣ م) في مصر وأبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ – ٩٤٤ م) في سمرقند .

أبو الحسن الأشعري

ولد أبو الحسن عليّ بن اسماعيل الاشعري في البصرة ، سنة ٢٦٠ هـ .

(٨٧٤ م) في الاغلب ، ويتَم من أبيه باكراً . وقد تزوّج أبو عليّ الجُبّائي المولودُ سنة ٢٣٥ هـ (٨٤٩ م) أمَّ الاشعري بعد وفاة زوجها اسماعيل . وفي بيت الجُبائي نشأ الاشعري وتربّى ، ولكنه لم يكن فقيراً فقد كانت له ضَيْعة يأكل من غلتها .

وتلقى الاشعري علومه على الجبائي وأخذ عنه علم الكلام ومذهب الاعتزال ؛ ثم انقلب على المعتزلة وألزمَ نفسَه الدفاعَ عن أراء أهلِ السُنة والجماعة . ونحن لا نَعْرِف تاريخ ذلك الانقلاب المفاجىء في حياة الأشعري إلا على وجه التقريب ثم لا نعرف شيئاً من أسبابه . ولكنّ الاشعريّ كان يتردد على بغداد ويجلس في أيام الجمع في حَلْقة الفقيهِ الشافعي أبي اسحق ابراهيم بن أحمد المَرْوَزَيّ (ت مصر ٣٤٠ هـ = ٩٥٢ م) ، في جامع المنصور . ويبدو أنه قد تكشّف للاشعري في هذه الحلْقة وفي أمثالها ما كرّهه بالاعتزال . ولا بدّ من أن يكون ثمت أيضاً أسبابٌ اجتماعية ونفسية وعقلية حملته على مفارقة المعتزلة . ولما انقلب الاشعري على المعتزلة انتقل الى بغداد واستقر فيها الى أن تُوُفّي سنة ٣٣٠ هـ (٩٤٢ م) .

مقامــه وآثاره

الى أبي حسن الاشعري يُنْسَبُ مذهب الاشعرية . ولكنّ الاشعريةَ ليست مذهباً جديداً ، ولا مذهباً موازياً للاعتزال مثلاً ، ولكنّها رجوع الى رأي أهل السنّة والجماعة من المسلمين الاولين . أما العنصرُ البارز في الاشعرية فهو النظام الجدلي الذي استخدمه الاشعري في نصرة مذهب السنة : لقد تبنّى جانباً من الادلّة العقلية التي نشأت للدفاع عن الاعتزال حتى يَنْصُرَ بهـا السنّة القائمة في أساسها على الوحي وعلى الخبر عن الرسول وعن الصحابة . ان مذهب الاشعرية في حقيقته مذهب وسَطٌ يأخذ مادّته من الاسلام ويأخذ الحِجاج والجِدال من المعتزلة والمتفلسفة .

وفي مقام الأشعري جانب بارز جداً ، هو أن الاشعري كان في أول أمره معتزلياً ، وكان متمرّساً بالجدل المعتزلي عارفاً بآراء المعتزلة ، بصيراً بمواطن

القوة والضعف فيها ، فلما انتقل الى صفوف اهل السنة حمل معه هـذا الاختبار الواسع واستخدمه في الرد على المعتزلة أنفسهم . والذي يطالع كتاب مقالات الاسلاميين للأشعري ، يُعْجَب بقدرة الاشعري على الاحاطة بآراء الفرق والاشخاص وبحسن الموازنة بينها .

ولأبي الحسن الاشعري كتب كثيرة منها تفسير للقرآن في ثلاثين مجلّداً ، كاللمع ، كالقياس ، كالاجتهاد ، مقالات الاسلاميين ، الإبانة عن أصول الديانة ، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام . وله رسائل كثيرة في الرد على الأديان والمذاهب المخالفة .

آراؤه

ليس للاشعري آراءٌ خاصةٌ به خارجةٌ عما جاء به الاسلام . قال يصف عقيدته (الابانة ٥) :

« قولُنا الذي نقولُ به وعقيدتُنا التي ندين بها التمسّكُ بكتابِ ربّنـا عزّ وجل وبسنّة نبينا عليه السلام ، وما رُوِيَ عن الصحابة والتابعين وأئمّةِ الحديث ، ونحن بذلك معتصمون » .

لكنّ للاشعري وصفاً لعدد من تفاصيل الاعتقاد منها : (الشهرستاني ١ : ١١٩ وما بعدها) :

ـ الباري تعالى عالم بعلمٍ حيّ بحياة مريد بارادة متكلّم بكلام سميع بسمع بصير ببصر ... وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يُقالُ هِيَ هُوَ ، ولا (هي) غيرُه ....

ـ علم الله واحدٌ يتعلقّ بجميع المعلومات : المستحيلِ منها والجائزِ والواجبِ والموجودِ والمعدوم ، وقدرتُه واحدة تتعلّق بجميع ما يَصِح وجودُه من الجائزات . وارادته واحدة قديمة أزلية متعلّقة بجميعِ المرادات من أفعاله الخاصّة وأفعال عباده من حيث أنها مخلوقة (لله) لا من حيث الجزء الذي يَكْسِبه البشرُ بأفعالهم .

ـ كل موجود يَصِحّ أن يُرى ، والله موجودٌ فيصبح أن يرى . وقد ورد في السمع أن المؤمنين يَرَوْن الله في الآخرة ، ولكن لا على مقتضى رُؤْيتنا نحن للاشياء في الدنيا .

ـ الايمان هو التصديق بالقلب . أما القولُ باللسانِ والعمل بالأركان ففروع من الايمان . فمن صدّق بقلبه ، أي أقرّ بوحدانية اللهِ واعترف بالرسل تصديقاً لهم فيما جاءوا به من عند الله ، صحّ ايمانه .

ـ صاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غيرِ توبةٍ فحكْمُهُ إلى الله يَغْفِرُ له أو يعذّبه بمقدار جُرمه ، ولكن لا يخلّده في النار مع الكافرين . على أن ذلك كلّه راجعٌ إلى ارادة الله وحدَه ، ولا يجب على الله قبول التوبة ، بل إن الله قد يُدخل جميعَ العِباد الى الجنة (الطائعين والعاصين) ، وقد يدخلهم كلّهم الى النار ولا يكون ذلك ظلماً منه أو حَيْفاً . فالظلم هو التصرّف في ما لا يَمْلِكُهُ المتصرّف ، أو وضع الشيء في غير موضعه . والله سبحانه مالكُ العبادِ يفعل بهم ما يشاء ، وفعلُه كلّه عدل .

ـ جميع الأمور المغيّبة التي جاءت في الوحيِ كالجنة والنار والصِراط والحوض حقّ .

ـ العبد مُجْبَرٌ ، والخير والشرُ كلاهما بإرادة الله . غير أن الله خلق في العباد كَسْباً يفعلون به جزءاً صغيراً من الأعمال التي تظهر منهم (إن شرب الخمر كان مقدّراً على أبي نُواسٍ ، ولكنّ تناولَ أبي نواس للكأس وتلذّذه بالشرب هو لأبي نواس) .

ـ القرآنُ كلام الله القديم ؛ وهو مُعْجِزٌ للبشر بنَظْمه (بأسلوبه) . والله سبحانه قد تحدّى البشر من ناحية الاسلوب فعجَزوا عن مثلِه وعن مثلِ سورة منه وعن بعض سورة من مثله .

ـ الواجبات كلّها سمعية .

المعارف والأخلاق كلّها معروفة من طريق السمع (من الوحي والخبر عن الرسول) ؛ والعقل لا يُوجِبُ شيئاً : إنه قاصر ليس من شأنه أن

يَعْرِفَ الصحيحَ والفاسد أو الخير والشر .
– الامامة (الخلافة) تكون بالاختيار (بالانتخاب) .

•

هذه الآراء توافق الاسلام ، ولكن يبدو أن جانباً منها ، كالقول بالكسب مثلاً ، متأخر في السبك والتخريج عن أيام الاشعري .

نص للأشعري

لأبي الحسن الأشعري رسالة صغيرة عنوانها : استحسانُ الخوض في علم الكلام ، فيها :

ان طائفةً من الناس جعلوا الجهلَ رأس مالهم ، وثَقُلَ عليهم النظر والبحث عن الدين ، ومالوا الى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتّش عن أصول الدين ونسبوه الى الضلال . وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون ، والجسم والعرض ، والالوان والأكوان ، والجزء والطَفْرة وصفات الباري عزّ وجل بِدعة . وقالوا لو كان ذلك هدى ورشاداً لتكلّم فيه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه ...

قال أبو الحسن (الاشعري) ... والنبي صلىّ الله عليه وسلّم لم يقل أيضاً إنه من بحث عن ذلك وتكلّم فيه فاجعلوه مبتدعاً ضالاً ... ثم ان النبي صلىّ الله عليه وسلّم لم يجهلْ شيئاً مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة ، وان لم يتكلّم في كلّ واحد من ذلك معيّناً ، وكذلك الفقهاء والعلماء من الصّحابة . غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معيّنةً أصولُها موجودةٌ في القرآن والسنة مُجْمَلَةً غير مفصّلة ...

وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضاً من القرآن الكريم ، قال تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلاّ اللهُ لفسدتا » . وهذا كلام موجز منبّه على الحجّة بأنه واحدٌ لا شريكَ له ...

ونحتجّ على من قال إن الله تعالى وتقدّس يشبه المخلوقات وإنه جسم بأن نقول له : لو كان يشبه شيئاً من الأشياء لكانَ لا يخلو من أن يكون يشبهه

من كلّ جهاته أو من بعض جهاته. فان كان يشبهه من كلّ جهاته وجب أن يكون مُحْدثاً من كلّ جهاته. وأن كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثاً مثله من حيث أشبهه، لأن كلّ مشتبهين (متشابهين، فحكمُهما واحد في ما اشتبها له (تشابها به). ويستحيل أن يكون المُحدَث قديماً والقديم محدثاً، قال تعالى وتقدّس: «ليس كمثله شيء»...

ثم ذكر الاشعري مسائل الفروع في الفقه وقال إن مَرَدّ هذه الى السمع والى الرسل. أما ما يتعلّق بالاصول فقال فيه:

ينبغي لكل عاقل مُسْلِم أن يَرُدّ حكمَها الى جملة الأصول المتّفق عليها بالعقل والحس والبديهة، لأن حكمَ مسائلِ الشرعِ التي طريقُها السمعُ أن تكونَ مردودةً الى أصولِ الشرعِ الذي طريقُه السمعُ. وحكم مسائلِ العقلياتِ والمحسوسات أن يُرَدَّ كلّ شيء من ذلك الى بابه، ولا تُخلط العقلياتُ بالسمعياتِ ولا السمعيّاتُ بالعقليات. فلو حَدَثَ في أيام النّبي صلىّ الله عليه وآله وسلم الكلامُ في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الالفاظ لتكلّم فيه (الرسول) وبيّنه كما يبيّن سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل والتكلّم فيها... فان قال قائل فأنا أتوقّف في ذلك فلا أقول (عن القرآن) مخلوق ولا غير مخلوق، قيل له فأنت في توقّفك في ذلك مبتدعٌ ضالّ، لأن النبي صلىّ الله عليه وآله وسلّم لم يَقُلْ ان حدثتْ هذه الحادثةُ (أو تلك) بعدي توقّفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً...

احمد الطحاوي

ولو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلمة بن سلامة بن عبد الملك الازديّ الطحاوي، نحو سنة ٢٤٢ هـ (٨٥٦ م)، في قرية من قرى مصر يقال لها طحا. وتفقه الطحاوي على مذهب أهل العراق فكان حجة في الفتاوى الشافعية ونابغةً في الفقه الحنفي. وكانت وفاته سنة ٣٢٢ هـ (٩٣٣ م).

وللطحاوي كتب كثيرة أشهرها «مسند الطحاوي» (في الحديث) وهو جليل القدر (المقدمة ٧٩٧). وله أيضاً: كاختلاف الفقهاء — كالشروط

الكبير – ك شرح الجامع الكبير – ك الفرائض – ك شرح مشكل أحاديث رسول الله – ك أحكام القرآن – ك شرح معاني الآثار – ك العقيدة . (الفهرست ٢٩٢).

*** – شرح العقيدة الطحاوية (حرّرها عبد المحيي بن عبد الحميد الشيخلي) دمشق (المكتب الاسلامي) بلا تاريخ .
– شرح الطحاوية في العقيدة السلفية (عني بتصحيحها لجنة من المشايخ العلماء) ، مكّة (المطبعة السلفية ومكتبتها) ١٣٤٩ هـ .
– مختصر الطحاوي (عني بتحقيق أصوله أبو الوفا الافغاني) ، القاهرة (مطبعة الكتاب العربي) ١٣٧٠ هـ .
– مشكل الآثار ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٣٣ هـ .
– بيان السنّة والجماعة ، حلب ١٣٤٤ هـ = ١٩٢٥ م .
– الحاوي في سيرة الامام أبي جعفر الطحاوي ، تأليف محمد زاهد الكوثري ، القاهرة (مطبعة الانوار) ١٣٦٨ هـ .

أبو منصور الماتريدي

أبو منصور محمد بن محمد الماتريديّ السَمَرْقَنْديّ من بلدة ماتريد قرب سمرقند ، كان فقيهاً حنفياً ومتكلّماً على مذهب أهل السنة والجماعة وخصماً للمعتزلة ، واليه تنسب « الماتريدية » أو المذهب الماتريدي . ولقد انتشرت آراء الماتريدي وكَثُرَ أتباعه في ما وراء النهر . وكانت وفاتُه في سمرقند سنة ٣٣٣ هـ (٩٤٤ م) .

تناول الماتريدي علم الكلام بالتهذيب والتنقيح وترك الالتزامات التي يصعب إقامةُ الدليل عليها . وقد خالفَ الاشعريَّ في نحو أربعين مسألة . وله عدد من الكتب منها : شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة (حيدراباد ١٣٢١ هـ) – ك المقالات (آراء أصحاب المذاهب والفرق) – ك تأويلات القرآن – ك وهم المعتزلة .

أصول أهل السنة والجماعة

جمع عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ = ١٠٣٧ - ١٠٣٨ م) في الفصل الثالث من الباب الخامس من كتابه «الفَرْق بين الفِرَق» الأصولَ التي اتفق أهلُ السُّنة والجماعة على القول بها وعلى أنّ من يخالفها ضالّ أو كافر. هذه الاصول يَحْسُنُ أن تُسمّى قواعدَ أهل السنة والجماعة أو عقائدهم. وقد قسم عبدَ القاهر البغدادي هذه الاصولَ خَمْسَةَ عَشَرَ ركناً ثم فرّع كلٌّ ركن فروعاً كثيرة. وهذه العقائد هي عقائد الاسلام. وفي ما يلي رؤوس هذه الأصول التي فرّعها المؤلف في أربعٍ وعشرين صفحة :

- اثبات الحقائق (المعرفة تكون بالحس والبداهة والاستدلال والوحي والخبر والاجماع).
- حدوث العالم وانقسام الجزء الذي لا يتجزأ عند الفلاسفة بلا نهاية، وأن الأرض ساكنة والعالم متناه، وفناء العالم وبقاء الجنة والنار وأهلهما أبداً.
- القول بأن لصانع العالم (الله) صفاتٍ ذاتيةً استحقّها لذاته، وأن الحوادث كلّها لا بد لها من محدث صانع هو قديم لم يزل وليس له صورة ولا أعضاء ولا يحويه مكان ولا يجري عليه زمانٌ ولا تَلْحَقه الآلام واللذات، وهو غني عن خلقه، وأنه واحد.
- والله قادر على كل شيء بالاختراع (من العدم)، وعلمه واحد يعلم به الموجودات بتفاصيلها من غير حِسٍّ ولا بَديهة ولا استدلال، وسمعُه وبصره مُحيطانِ بجميع المسموعات والمرئيات، وهو لم يزل رائيا لنفسه سامعاً لكلام نفسه.
- والله يراه المؤمنون في الآخرة، ولا يحدث شيء في العالم إلاّ بإرادته، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. والله حيٌّ بلا روح ولا اغتذاء، وكلام الله صفةٌ أزلية، وهو (كلام الله) غير مخلوق ولا مُحْدَثٌ ولا حادث.
- وأسماء الله وصفاته معروفة من القرآن والحديث الصحيح واجماع الامّة، ولا يجوز اطلاق اسم عليه من طريق القياس. وأسماء الله تِسعةٌ

وتسعون ، وهي ثلاثة أقسام : صفات أزليّة نحو : واحد وأوّل وجميل ؛ ثم صفات أزلية قائمة بذاته نحو : حيّ قادر عالم مُريد سميع ؛ ثم صفات مشتقّة من أفعاله نحو : خالق رازق عادل . — العبد مكتسب لعمله ، والله خالق لكسبة . والانسان يَصِحّ منه اكتساب الحركة والسكون والارادة والقول والعلم والفكر ، ولكن لا يَصِحّ منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح والادراكات . والهداية من الله على وجهين : ابانة الحق والدعوة اليه ونصب الادلّة عليه ، ثم أن يخلق الله الهداية في قلوب عباده . ومن مات أو قتل فانما مات بأجله الذي جعله الله له ، والله قادر على إبقائه والزيادة في عُمُره . واذا أكل أحد شيئاً أو شربه فانه تناول رزقه حلالاً أو حراماً . ولو أن الله كلّف خلقه فوق ما كلّفهم أو دون ما كلّفهم من العبادة والاعمال والمشقّات ، أو خلقهم كلّهم في الجنّة أو لم يَخْلُقْهم البتّة ، أو خلق الحيوان فقط أو الجماد أو النبات دون البشر ، لكان ذلك كلّه عَدلاً منه ولا يُعَدّ خروجاً على الحكمة، ذلك لأن له الأمرَ والنهي والقضاء يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد .

— اثبات الرسل من الله الى عباده ، فمن نزل عليه الوحي من الله على لسان مَلَك وكان مؤيّداً بنوع من الكرامات الناقضة للعادة فهو نبي ، فاذا خُصّ بشرع أو بنقض شريعة كانت قبله فهو رسول . والانبياء كثيرون ، والرسل منهم ثلاثمائة وعشرة أولهم آدم وآخرهم محمد . وعيسى نبي مرسل أراد خصومه قتله فرفعه الله اليه . وكلّ مدع للنبوة أو للالوهية لنفسه أو لغيره كافر . والانبياء أفضل من الملائكة ، وكل نبي أفضل من أولياء أمته . والأنبياء معصومون عن الذنوب بعد نبوّتهم ، وقد يبدر منهم قبل النبوّة زلاّت يسيرة .

والمعجزة أمر يظهر بخلاف العادة على أيدي الأنبياء اذا تحدّاهم قومهم ، فاذا أظهر النبي معجزة واحدة ثم عجز قومه عن معارضته فقد لزمتهم حجّة التصديق بما جاء به . وللاولياء كرامات . والقرآن معجز بنظمه (بأسلوبه) .

ولرسول الله معجزات منها انشقاق القمر له وتسبيح الحصا في يديه ونحو ذلك .

ــ والاسلام بني على خمس : شهادةِ أنْ لا إلهَ إلا اللهُ وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحجّ البيت على من استطاع اليه سبيلا ؛ وصلاة الجمعة واجبة . فمن أنكر واحدة من هذه كان كافراً . والجهاد واجب ، والبيـع جائز ، والربا حرام . ومن تأوّل المحرّمات (حلّلها لنفسه على وجه من الوجوه أو حجّة من الحجج) كان كافراً . وأصول أحكام الشريعة الكتابُ والسنة واجماع السلف ، فمن أنكر هذه وقال بأن العلم يؤخذ من الامام وحده فهو كافر .

وأفعال المكلّفين (البشر البالغين العاقلين) خمسة أقسام : واجب (أمرَ الله به ، يثاب الانسان على فعله ويعاقب على تركه) ، ثم محظور (نهى الله عنه ، ومن فعله عوقب عليه) ، ثم مسنون (يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه) ، ثم مكروه (يثاب تاركه ولا يعاقب فاعلـه) ، ثم مباح (لا ثواب ولا عقاب فيه) .

ــ ان الله يعيد في الآخرة الناس والحيوانات التي ماتت في الدنيا ، وسيخلق لهم الجنة والنار . ثم ان عذاب القبر والحوض والصراط والميزان حق ، وشفاعة رسول الله والصالحين من أمته للمسلمين المذنبين حق .

ــ والخلافة (أو الامامة) فرض على الأمة لنصب امام (خليفة) يقيم القضاء ويضبط الثغور (الحدود، التخوم) ويحارب العدوّ ، ويكون نصب الخليفة بالاختيار (الانتخاب) من قريش على أن يكون عالماً بالامور الدينية والاحكام الشرعية عادلاً حسن التصرف في ادارة الدولة ، غير مرتكب لكبيرة ولا مصرّ على صغيرة . وتنعقد الخلافة باجتهاد اهل الحل والعقد ، ولا تصح في وقت واحد الا لشخص واحد إلا أن يكون هنالك قطران مسلمان متباعدان وبينهما بحر حاجز أو عدوّ لا يطـاق فيجوز حينئذ نصب خليفتين . أمـا الصحابة الذين اقتتلوا في معركتي الجمل وصِفّين فقد اجتهدوا وأخطأوا ، ولكن لم يكفروا بخطأهم في الاقتتال .

ـ أصل الايمان المعرفة والتصديق بالقلب . والايمان لا يزول بذنب دون الكفر . ولا يحلّ قتل امرىء مسلم الا بإحدى ثلاث : رِدّة ، أو زنىً بعد إحصان ، أو قِصاص بمقتول هو كفوُه .

ـ الملائكة معصومون . ومن المسلمين الاولين عشرة مبشّرون بالجنّة : أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ وطلحة والزُبير وسعد بن وقّاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نُفيل وعبد الرحمن بن عوف وأبو عبيدة عامر بن الجرّاح ، ثم الذين شهدوا معركة بدر ومعركة أُحُد مع الرسول والذين شهدوا بَيعة الرِضوان بالحُديبيّة ، الا رجلاً اسمه قزمان شهد أحداً ولكنه كان من المنافقين .

ـ أمّا الكفّار فهم الذين انكروا وجود الله أو أشركوا به إلهاً آخرَ أو عبدوا آلهة من دونه ، ومن عادى المسلمين جهراً أو سرّاً ، وأهل الأهواء والبدع ممن خالفوا الاصول التي مرّ ذكرها . وبقي هنالك ، في القسم الخامس عشرةُ أشياءَ هي بباب الفقه أليق .

قضايا علم الكلام

قضايا علم الكلام كثيرة : ان كلّ مسألة اختلف فيها المعتزلة والاشعرية هي قَضيّة من قضايا علم الكلام . ولكن بما أن القول بكل مسألة من تلك المسائل الكثيرة يقتضي تكفيرَ القائل بها عند أحد الفريقين ، فقد حاول علماء الكلام أن يجعلوا هذه القضايا أقل ما يمكن في العدد . ولمّا وصل الدور الى الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) جعلها ثلاثاً ثم لم يَرْضَ أن يتّخذ فيها موقفاً شخصياً فيكفّرَ القائلَ بها ، لأن التكفير في الاسلام يستتبع القتلَ . ولقد أراد الغزالي ان يتجنب الحكم بالقتل على مخالفيه في الرأي فتجنّب تكفيرَهم.

والواقع أن جميع القضايا التي اختلف فيها المعتزلة راجعة في الاصل الى التوحيد (صفات الله وما تقتضيه من الفعل في هذا العالم) والى العدل (جعل الانسان مُجبَراً أو مُخيَّراً ، وحِسابُه في الآخرة على أعماله التي كانت منه في الدنيا) .

ورؤوس هذه القضايا هي التي تلي :

(١) قِدَمُ العالمِ وحدوثه :

يرى أهل السنة والجماعة (والاشعرية فيهم) رأيَ الدين في ذلك، وهو أن الله خلق العالم من العدم مرة واحدة على ما هو الآن : خلق الشجر بأنواعه كما هي أنواعه اليوم، وخلق الحيوان بأنواعه وخلق الانسان على صورته الحاضرة. والله خلق هذا العالم حينما أراد، ولو شاء لأخّر خلقه أو قدّمه؛ ولو شاء لخلق معه عالماً آخر أو أكثر من عالم، أو لخلقه أكبر مما هو أو أصغر. والله قادر على أن يُعدم العالم حينما يشاء.

أما المعتزلة فتوسّطوا في ذلك بين أهل السنة والجماعة وبين الفلاسفة : ان الفلاسفة يقولون بقِدَم العالم (بقدم المادة الموجودة من الازل)، وحينما يتكلمون عن صُنع (الله) للعالم فانما يقصِدون أن الله هو العلّة الاولى التي دفعت المادة الازلية في الحركة حتى تطوّرت تلك المادة تدريجاً الى الحال التي نرى العالم عليها اليوم. وحينما كان الفلاسفة الإلهيون يقولون ان العالم مُحدَث كانوا يقصدون أن الله سابق على العالم لأنه سببٌ لوجود العالم، لا أن الله خلق العالم بعد أن لم يكن العالم.

وجاء المعتزلة فأخذوا المعنى الفلسفي وكَسَوْه لفظاً دينياً فقالوا : ان الله سابق على العالم بالذات (لأنه سبب لوجوده) لا بالزمان (ليس بين وجود الله ووجود العالم زمن طويل أو قصير). وكذلك قالوا إن العالم موجود بالضرورة (لأنه لا يجوز أن يكون هنالك سببٌ ثم لا يَصْدُرَ عنه مسبّبٌ مباشرةً).

على أن المعتزلة أكثروا من وصف الله بالسُلوب بأن كانوا يقولون : أن الله «ليس» بجسم ولا عرض، ولا هو في مكان ولا زمان، و «ليس» نفساً. ولا ريب في أن أصل هذا الاتجاه موجود في القرآن الكريم، في مثل قوله تعالى : «ليس كمثله شيء»، ومثل قوله : «ولم يكن له كفواً أحد». أما تفاصيل تلك السلوب فمن الفلسفة اليونانية والمذهب الاسكندراني.

(٢) ذات الله وصفاته :

يرى أهل السنة والجماعة أنَ الله تعالى ذات متّصفةٌ بصفات قديمة زائدة على الذات (قياساً على ما نعرف من حال البشر ، من أن عنترة مثلاً كان رجلاً قوياً شجاعاً كريماً عفيفاً ، وأن هذه الصفات كانت فيه منذ نشأته) . وأهل السنة والجماعة يَرَوْنَ أن الله متّصف بالصفات المثلى ، فانه سمّى نفسه بالاسماء الحسنى ، وهي تسعة وتسعون اسماً منها واحد يدلّ على ذاته هو « الله » ثم ثمانية وتسعون اسماً يمثل كل اسم منها صفة تشارك صفات البشر في اللفظ وتخالفها في الدرجة أحياناً وفي النوع أحياناً أخرى . فاذا قلنا ان الله قادر وقدير وغنيّ وقويّ وسميع وبصير فإنما نصفه بأكمل ما تؤدّي اليه هذه الصفات . أما اذا قلنا : خالق ، غفور ، محيي ، مميت فانما نخصّه بصفات لا يمكن أن يتصف بها أحد من خلقه .

ثم ان هذه الصفات نوعانِ نوعٌ راجع الى ذات الله نحو : موجود ، حيّ ، واحد ، قديم ؛ ثم نوع راجع الى صِلة الله بخلقه نحو : خالق ، غفور رحيم ، محيي ، مميت ، رازق . ولا بد عند أهل السنة والجماعة (وعند الاشعرية) من وصف الله حتى نعرف الله ، فاذا اعترضَنا وصفٌ فيه تشبيه شديد بالبشر تأوّلنا ذلك الوصف على وجه يتفق مع قانون التأويل عند العرب . وقد نُقِسرّ الوصف ثم نعلن أننا لا نعرف كيفيته ، ففي الآية الكريمة : « ثم استوى العرش » ، نقول : الاستواء (الجلوس) معروف ، أما الكيفية فلا !

أما المعتزلة فأنكروا الصفات وقالوا : لو قَبِلنا بأنْ يكونَ لله صفاتٌ زائدةٌ على ذاته لَوَجَبَ أن يكونَ اللهُ قبل اتصافه بصفة ما موصوفاً بضدها ، فلو قلنا مثلاً إن الله عالم لوجب أن يكون قبل اتصافه بصفة العلم جاهلاً !

ثم لم يجد المعتزلة بداً من وصف الله بصفات ايجابية ، فأرادوا أن يقتصروا على أقل عدد ممكن من الصفات مثل موجود ، واحد ، قديم ، قدير ، عالم . أما موجود وواحد وقديم فالقصد منها معروف ، وأما قدير فلا بد منها حتى يكو ن قادراً على خلق هذا العالم ؛ وأما عالم فلأنه يجب أن يعلم

نفسه على الاقل . ورفضوا القول بأنه مريد . ان الارادة تعبير عن الرغبة في البلوغ الى الكمال ، كما هي تعبير عن الحاجة . وبما أن الله كامل في ذاته غير محتاج الى شيء من خارجه لم يبق من ضرورة لأن يكون مريداً . ونحن لا نريد شيئاً الا اذا كنا محتاجين اليه ، فالارادة ضرورية فينا لأننا ناقصون . أما الله تعالى فغير محتاج الى شيء ، وهو بالتالي غير محتاج الى ارادة .

(٣) رؤية الله يوم القيامة :

في القرآن الكريم ، في سورة القيامة (٧٥ : ٢٢ – ٢٣) : « وُجوهٌ يومئذ ناضرة الى ربّها ناظرة » . فقال أهل السنة والجماعة (والاشعرية) : ان الله موجود ، وكلّ موجود يُرى . ولذلك يَرى المؤمنون ربّهم يوم القيامة .

أما المعتزلة فقالوا ان الرؤيا البصرية تقتضي شروطاً لا يجوز نسبتها الى الله تعالى (نحن لا نرى الشيء الا اذا كان جسماً قابلاً للرؤية وكان مقابلاً لنا متحيزاً في مكان معيّن) . أما كلمة « ناظرة » في هذه الآيــة فهي من النظر بمعنى الانتظار (راجع القاموس ٢ : ١٤٤ س) ، أي منتظرة أمر ربّها لتدخل الى الجنة .

(٤) الجَبْر والقَدَر : التسيير والتخيير :

يرى أهل السنة والجماعة أن الله وحدَه هو الخالق ولا خالقَ سواه ، فهو الذي خلق العالم وخلق كل ما فيه ، وهو الذي يخلق أعمال البشر ، والبشر لا يقدرون على شيء الاّ بأمر ربهم . وهذا يقود الى الكلام على القضاء والقدر . يرى أهل السنة والجماعة أن الله قد قضى على الناس أعمالهم خيرَها وشرها منذ خلق السمواتِ والأرضَ . ومنذ ذلك الحين قضى لبعض خلقه بدخول الجنة وقضى على بعضهم بالدخول الى النار . والناس في هذه الحياة لا يعملون من تِلقاء أنفسِهم شيئاً ، بل هم يُنَفّذون ما سبقَ في علم الله أنهم سيفعلونه . حتّى لو أنّ انساناً أراد أن يفعل شيئاً ، ليس مما كتب الله عليه فإنه لا يستطيع أن يفعله .

هنا يدخل مدرك العَدْل في صِلة الله بالانسان :

يرد المعتزلة على أهل السنة والجماعة بأنه اذا كان الله قد قضى على انسان ما بارتكاب الذنوب (من غير أن يكون ذلك الانسانُ قادراً على عمل الخير أو على مخالفة قضاء الله في عمل الشر)، فكيف يجوز في عدل الله أن يُعاقِبَ ذلك الانسانَ على ما أجبره هو على فعله؟

ويجيب أهل السنّة والجماعة بأن الله يفعلُ ما يشاء، والعدل في شأنه تعالى أنه يفعلُ ما يريد، ولا يَجِبُ عليه أن يُراعيَ مصلحةَ خلقِه، بل إن عباده ملكٌ له يتصرّف فيهم كما شاء. ولو أنه أدخل جميع المؤمنين الى النار وأدخل جميع الكافرين الى الجنة لكان ذلك منه عدلاً. فالانسان لا يدخل الجنة بعمله بل برحمة من الله.

غير أن الأشعرية عادوا فأدركوا أن الجبر المطلق ينافي الحكمة من خلق هذا العالم، ويخالف في الوقت نفسه آياتٍ كثاراً من القرآن الكريم، فقالوا بأن في الانسان قدرة على اكتساب ما كتبَ الله عليه في الماضي، وأنه سيُحاسَبُ على الجزء الذي يكسبه (مثال ذلك إن أبانواس كان يشرب الخمر: ان الله هو الذي أراد لأبي نواس أن يشرب الخمر، فهو اذن لا يجوز أن يُعاقب على الخمر التي شربها. الاّ أن أبانواس كان يتناول كأس الخمر راضياً مسروراً متلذّذاً، ولذلك سيحاسب أبونواس على هذا الجزء الذي كَسَبَه في شرب الخمر لا على شرب الخمر). والذي نلاحظه هنا أن التفريق بين الكَسْبِ وبين الجبر غامض الدلالة، فاذا كان الانسان يَكْسِبُ جزءاً من أفعاله، فما المانعُ من أن يكْسِبَ الجزءَ الباقيَ؟

ثم هنالك أمرٌ آخر: هل يجوز أن يأمر اللهُ بالشر؟ وقد رأى الاشعرية أن الله يجوز أن يأمر الانسان بالشر فراراً من القبول بأن الانسان يفعل أفعالاً لا يرضى الله بها فتكون ارادة الانسان في هذه الحال فوق ارادة الله.

ويحسن أن نلاحظ أيضاً أن الكلام في الكسب يمكن أن يكون متأخّراً عن عصر أبي الحسن الاشعري. أما المعتزلة فكانوا واضحين في قولهم: ان الانسان حر يعمل أعماله كلّها بارادتِه واختياره، ولذلك كان عدلاً من

الله أن يحاسبَ الانسانَ يوم القيامة فيثيبَه على ما أحسن ويعاقبه على ما أساء .

(٥) بعث الاجساد :

يرى أهلُ السُنة والجماعة أن البشر يُبعثون يومَ القيامة على الحال التي فارقوا الدنيا عليها وتعودُ أرواحهم في الأجسام التي كانت لهم في الدنيا ثم يذهبون الى جنّة يتنعّمون فيها بالنعيم الروحاني والماديّ أو إلى نار يَشْقَوْنَ فيها بالشقاء الروحاني والماديّ ، وأن كلّ ما ذُكر في الدين من صور الآخرة كالميزان والنار الجسمانية والجنّة الجسمانية حقّ .

أما المعتزلة فقالوا إن البعث للأرواح (للأنفس) لأنها هي المُرادة بالثواب والعقاب وإن الجسد في الدنيا كان مَطيّةً للنفس ، وإنّ النفس هي التي كانت تعمل الخير والشر ، وأما البدنُ فكان مُسَخَّراً لها ولم يكنْ له شيء من الأفعال.

(٦) خلق القرآن :

الخلاف في القرآن الكريم بين أهل السنة والجماعة (والاشعرية فيما بعد) وبين المعتزلة راجع الى الخلاف بين الفريقين على صفات الله : أيجوز ان نصف الله بأنه متكلّم؟ بعدئذ يتعقّد الخلاف بين الفريقين في الجدال في معنى القدم ومعنى الخلق ومعنى القضاء والقدر .

يرى أهل السنّة والجماعة أن الله متكلّم بكلام ؛ وأن القرآن الكريم كلامه الأزلي ، من يوم خلق الله السموات والارض ؛ وأن القرآن كان موجوداً بمعانيه وألفاظه كما هو بين أيدينا اليومَ . غير أن الله تعالى أوحى به الى محمد صلى الله عليه وسلّم منجّماً (متفرقاً في الزمن : في ثلاث وعشرين سنةً) حسب حاجة المسلمين الأولين لما فيه من التشريع ومن الأخبار للذكرى والموعظة . وتمّ وحي القرآن قبل وفاة رسول الله .

أما المعتزلة فقالوا إن القرآن مخلوق (خلقه الله وأوجده بعد أن لم يكنْ موجوداً) محدث (متأخّر في الزمن : لم تنشأ آياتُه إلاّ بعدَ الحوادث التي تَصِفُها تلك الآياتُ).

وجرى الجدالُ بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة في قِدَم القرآن وخَلْقه

على المنهج التالي :

أ ـ الكلام عامّة : قال أهل السنة والجماعة إن الله متكلّم لأن الله تعالى وصف نفسه في القرآن الكريم بالكلام في مواضع كثيرة فقال مثلاً في سورة النساء (٤ : ١٦٣) : «وكلّمَ اللهُ موسى تكليماً» ؛ كما قال في سورة الكهف (١٨ : ١١٠) : «قل : لو كان البحر مِداداً (حبراً) لكلمات ربّي ، لَنَفِدَ البحرُ قبل أن تنفَدَ كلماتُ ربّي ، ولو جِئنا بمثلِه مَدَداً» . ثم ان الكلام صفة مدح في الانسان فلا يجوز أن ننكرها على الله . وبما أن الله موصوف بأنه مدرك ، راء ، قادرٌ، خالق، سميع ، غفور ، فقد وجب أن يكون أيضاً «متكلّماً» . وبما أن الله لا يجوز أن يجري عليه نقص في صفة من صفاته ، فيجب أن تكون كلّ صفاته قديمة (لأنها لولم تكن قديمة لكان معنى ذلك أن الله كان قبل أن يتصف بالقدرة عاجزاً ، وقبل أن يتّصف بالسمع أصمّ) . وبما أن الكلام صفة لله فيجب أن يكون كلامه أيضاً قديماً .

أما المعتزلة فقد أوجز القاضي أبو الحسن عبد الجبّار الأسد آبادي (ت٤١٥ هـ = ١٠٢٤ م) في كتابه المغني (٧ : ٢) قولهم فقال :

«ولا خلاف بين جميع أهل العدل [1] في أن القرآن مخلوق مُحْدَثٌ مفعول ، لم يكن ثم كان ؛ وأنه غير الله عزّ وجل ؛ وأنه [2] أحدثه بحسب مصالح العباد ، وهو قادر على أمثاله ؛ وأنه [3] يوصف بأنه مُخبر به [4] وقائل وآمرٌ وناهٍ من حيث فعله [5]. وكلّهم [6] يقول انه عز وجلّ متكلّم به» .

على أن المعتزلة ، وان قالوا بأن الله متكلّم ، فانهم يعنون بالكلام القدرة على أن يُفهم عنا ما نقصد أن نبلّغه لغيرنا ، ولو لم نتحدّث به أو نلفظه . فهم اذن يفرّقون بين المتكلّم وبين المتحدّث أو اللافظ . قد ينظر إلينا

(١) المعتزلة

(٢و٣) وأن الله تعالى .

(٤) بالقرآن .

(٥) من حيث فعله ، لأن الله هو الذي فعله (صنعه ، أوجده) .

(٦) كل المعتزلة .

انسان نظرة فنعلم منها مما يعني من غير أن يتفوّه بكلام ، ومع ذلك فاننا نقول عنه إنه كلّمنا ؛ وقد تكون نظرته أبلغ من كلّ كلام ملفوظ . فكلام الله أو الوحي اذن ، عند المعتزلة ، هو أن يجعل الله الرسل قادرين على أن يفهموا عنه ما يَقصِد أن يبلّغهم ، مع غير حاجة الى ألفاظ أو حركات تجري بينه وبينهم (أو أن يفهم الرسل عن الله ما يقصد الله ان يبلّغهم) .

ب ــ خلق القرآن : ثم ان كلام الله بهذا المعنى عند المعتزلة مفعولٌ فعَلَه اللهُ (أي جعله أو خلقه أو أوجده أو أحدثه) في الوقت الذي أراد فيه أن يوحي الى الرسول ، فهو اذن محدث غير قديم . والمعتزلة يعتمدون في ذلك قاعدةً من قواعدهم وأصْلاً من أصولهم ، وذلك ان الله خالق كل شيء ولا خالق غيره ؛ وبما أن القرآن شيء فالقرآن مخلوق . والقرآن محدث لأن المعتزلة يقولون بأن الله وحده قديم ، والقدم أخص صفاته (أي لا يجوز لشيء آخر أن يَشْرَكه في القدم ، فاذا شَرِكه في القدم شركه في الالوهية) ، فاذا كان الله وحده قديماً ، وكان كل شيء آخر مخلوقاً ، فالقرآن (الذي هو من جملة الأشياء) مخلوق أيضاً .

جـ ــ مادة التاريخ والقَصص في القرآن : ووقع الاختلاف بين أهل السنة والجماعة وبين أهل العدل (المعتزلة) على مادة التاريخ والقَصص في القرآن . أما المعتزلة فقالوا ان طوفان نوح وقِصة موسى مع فرعون ومولد عيسى وتنازع النصارى في صلب عيسى وألوهيته ومعركة بدر وفتح مكة ومعركة حُنين حوادثُ من التاريخ تعاقبت في أزمنة متتالية مختلفة ، فهي من أجل ذلك محدثة . فكلام القرآن عنها يجب أن يكون محدثاً ، اذ لا يُعقل أن توصف واقعة أو معركة بتفاصيلها الدقيقة قبل أن تقع . وأما أهل السنة والجماعة فقالوا : ان ذكر هذه القِصص في القرآن ، وهو كلام الله القديم ، راجع الى أصل القضاء والقدر : فلقد سبق في علم الله أن معركة بدر ستحدث في شهر رمضان من سنة ٢ هـ (٦٢٢ م) في مكانها الذي وقعت فيه بين المسلمين وبين مُشركي مكّة ؛ وكان ذلك كلّه مسطوراً في اللوح المحفوظ (وموجود

في القرآن) منذ الأزل . فلما وَقَعَتْ معركةُ بدرٍ وقعتْ على ما كان مقدّراً لها في سابق علم الله . ثم لما أوحى الله الى محمدٍ رسولِ الله ما أوحى مما يتّصل بمعركة بدر لم يكن ذلك الوحي إلاّ نقلاً لقصة المعركة من اللوح المحفوظ وإخباراً للمسلمين بما كان يريد الله منذ الازل أن يتمّ في هذه المعركة . ان معركة بدر ليست السبب في نزول الوحي المتعلّق بها ، ولكن الوحي الأزلي المكتوب على المسلمين الاولين كان السبب في نشوب معركة بدر .

ما المعنى الذي قصده المعتزلة من القول بخلق القرآن ؟

« خلق القرآن » أعقد القضايا في علم الكلام ، لأن المعتزلة قصدوا شيئاً لم يجسروا أن يقولوا فيه قولاً واضحاً . وبما أن علم الكلام علم جدال في الدرجة الاولى ، فإن وجه الحقّ لا يتبيّن بالجدال . ثم ان المتكلّمين كانوا ، كسائر علماء الجدل والسفسطائيين ، يسوقون جدالهم في مقدّمات مع الاستباق لما يمكن أن يعترض به الخصم ، فيجيبونه على اعتراضٍ ممكن قبل أن يتقدّم هو باعتراض ما . من أجل ذلك كانت كتب الكلام مطوّلة غامضة صعبة المسالك . وبحث خلق القرآن أكثر بحوث علم الكلام تطويلاً وغموضاً وصعوبة في المسلك . على أننا سنوضح القضية بتعابيرنا الحديثة في ما يلي :

اذا نحن تصفّحنا كُتُبَ المعتزلة واستعرضنا أقوالهم ، في ما يتعلّق بخلق القرآن وصَبَرْنا أنفسنا على ذلك ، وضح لنا بحث خلق القرآن كما يلي :

في القرآن الكريم معانٍ واسلوبٌ . والمعاني فيه قسمان :

مدارك عامّة كوجود الله ووحدانيته وطاعة الوالدين وحسن الاخلاق والعدل وما الى ذلك ؛ وهذه معان عامة يمكن أن تكون قديمة جداً لا تتّصل بزمان أو مكان ، وهي أيضاً على مقتضى العقل .

ثم هنالك في القرآن معانٍ خاصّةٌ كالّتي سبقت الاشارةُ اليها من معركة حُنينٍ وفتح مكّةَ ومعركة بدرٍ ، وهذه معانٍ حديثة مخلوقة لأنها تدل على حوادثَ وقعتْ في نطاقِ الزمانِ ؛ فالكلام عليها ، في شرع العقل ، مخاوق

محدث . من هنا يرى المعتزلة أن قسماً من معاني القرآن محدثٌ لا شكَّ عندهم في ذلك . ولكن هذا أيضاً لا يمنع من أن تكونَ تلك المعاني المحدثة وحياً على مقتضى تعريفهم للوحي .

أما أسلوب القرآن فهو قلب المشكلة . ان القرآن الكريم كتابٌ عربيّ وعلى مقتضى البلاغة العربية ، وهو في الذروة من الفصاحة والبلاغة . ولكنّ اللهَ عند المعتزلة لا يتكلّم بالأصوات والحروف والكلمات ، والقرآن الكريم لغة عربية بأصوات وحروف وكلمات . ولو أننا قبلنا أن يتكلم الله لغة ما ، كما نفعل نحن، لاضطررنا الى أن نقبل بأن تكون له الاعضاء التي تمكنه من التلفّظ بتلك اللغة من حُنجرة ولسان وشفتين وسواها . فمن أين جاء أسلوب القرآن اذن ؟

نحن نعلم أن الوحي واحدٌ لجميع الانبياء ، وخصوصاً في معانيه العامة المطلقة ، ولكن التعبير عن الوحي الواحد مختلف باختلاف اللغات . والله سبحانه وتعالى هو الذي أوحى المعانيَ الى رسله ، ولكنّ الرسلَ هم الذين عبّروا عن هذه المعاني باللغة التي يفهمُها أقوامهم : عبّر عنها موسى بالعبرية وعيسى بالآرامية ومحمد بالعربية . ومع أن المعتزلة يتحاشَوْن الكلام على هذه النقطة بالذات ، مما نعلمه من القليل الذي بين أيدينا من كتبهم ، فان هنا وهناك فلتاتِ لسانٍ تُشير إلى ذلك . قال أبو الحسن بن عبد الجبار يرد على من حاجّه بأنّ بعضَ الآيات يدل على أن الله متكلم (المغني ٧ : ٧٢) : « ومن أين لك أولاً أن هذا كلام الله تعالى دون أن يكون كلام محمد صلى الله عليه وسلم ، أو كلام غيره .. » . وكذلك قال أبو الحسن مثل هذا في سياق الكلام على إعجاز القرآن (المغني ١٣ : ٢٣١) : « قلنا : انه لا فرق بين أن يكون القرآن من قِبَلِ الرسول عليه السلام ، أو من قِبَل الله تعالى ، في كونه معجزاً ؛ لأنه ان خصّه تعالى (أي : خص الله تعالى رسوله محمداً) بقدرٍ من العلم لم تجر العادة بمثله في أهل الفصاحة حتى أمكنه ايراد ما له هذه الرتبة (من البلاغة) فهو معجز » .

ان في هذين الشاهدين أشارتين عارضتين ، ولكنهما اشارتان عظيمتا الدلالة .

لمثل هذا قال النظام ان القرآن معجز من قبل إخباره بالغيب لا من قبل نظمه (أسلوبه) . ولمثل ذلك يقول أبو الحسن بن عبد الجبار إن الله تعالى تحدى العرب في القرآن أن يأتوا بمثله ، بمثل القرآن . ثم يقول (راجع ١٣ : ٢١٠ وما بعدها) : لم يكن المقصود أن يأتي العرب بسورة تشبه القرآن ، فان هذا أصبح سهلاً بعد نزول القرآن ، ولكن التحدي كان لأن العرب مع اشتهارهم بالفصاحة والبلاغة وافتخارهم بما جاءوا به من الشعر والنثر أنواعاً وأساليبَ ؛ قد عجزوا عن أن يأتوا بمثل أسلوب القرآن (قبل أن ينزل القرآن) .

للتوسّع والمطالعة

– مقالات الاسلاميين واختلاف المصلّين (عني بتصحيحه ريتّر) ، استانبول وفيسبادن ١٩٢٩ و ١٩٦٣ م ؛ (بتحقيق محمّد محيي الدين عبد الحميد) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٠ م .
– اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع (ريتشرد مكارثي) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٢ م .
– استحسان الخوض في علم الكلام ، حيدراباد (دائرة المعارف الاسلامية) ١٣٤٤ هـ ؛ (نشره مكارثي مع «اللمع») .
– الابانة في أصول الديانة ، حيدراباد ١٣٢١ هـ = ١٩٠٣ م ؛ القاهرة ١٣٢٨ هـ .
– تبيين كذب المفتري في ما نسب الى الامام أبي الحسن الاشعري لابن عساكر ، دمشق (مطبعة التوفيق) ١٩٤٧ هـ .
– الاشعري ، تأليف حمودة غرابة ، القاهرة ١٩٥٣ م .

الفـــارابيّ

ولد أبو نصر محمد بن محمد بن طَرخان بن أوزلَغ الفارابي في بلدة وَسيج ، قربَ فاراب ، على نهر سَيْحونَ من بلاد الترك (٢٦٠ هـ = ٨٧٤ م). وكان والده جندياً فقيراً .

انتقل الفارابي مع والده الى بغداد ، وفيها تعلم العربية ، ودرس النحو على أبي بكرٍ محمد بن السريّ بن سهلٍ النحوي المعروف بابن السرّاج (ت ٣١٦ هـ = ٩٢٩ م) ، ودرس العلم الحِكمي على الطبيب يوحنا بن حيلان ، والمنطق على أبي بشر متّى بن يونس (ت ٣٢٨ هـ = ٩٤٠ م) .

وفي سنة ٣٢٩ هـ دخل القائد الديلمي توزون الى بغداد وقتل الخليفة المتّقي فاضطربت الأحوال وكثرت الفتن ، فآثر الفارابي السلامة فجاء الى دمشق (٣٣٠ هـ) ثم غادرها بعد قليل الى حلب و لَزِمَ بَلاطَ سيف الدولة مكتفياً بأربعة دراهم في كل يوم ينفقها في وجوه معاشه ، بينما كان سيف الدولة يعطي المتنبي ألف دينار على القصيدة الواحدة .

ورحل الفارابي رحلة قصيرة الى مصر (٣٣٧ — ٣٣٨ هـ) ثم عاد الى حلب . وفي سنة ٣٣٩ هـ سار سيف الدولة الى دمشق فاصطحب الفارابي ، فتوفّي الفارابي في دمشق (رجب ٣٣٩ = آخر ٩٥٠ م) ودفن في مقبرة الباب الصغير .

كان الفارابي فقيراً وكان أزهد الناس في الدنيا لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن ، ولم يكن يعتني بزيّه وهيئته . وقيل : كان في أول أمره قاضياً فلما شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكليته على تعلمها ولم يسكنْ إلى نحوٍ من امور

الدنيا البتّة ... وكان منفرداً بنفسه لا يجالس الناس .

واشتهر الفارابي بمعرفة لغات كثيرة ، زعم بعضهم أنها سبعون ، وعدّوا منها اليونانية . وكان حادّ الذهن رياضياً شاعراً بعيد الهمة عزيز النفس . وكذلك كان موسيقياً تُنْسَبُ اليه الاعاجيب : يَعْزِفَ فيُضحك الناس ويبكيهم ، واليه ينسب اختراع الآلة المعروفة بالقانون . وكانت له قوة في صناعة الطب وعلمٌ بالامور الكلية منها و (لكنه) لم يباشر اعمالها ولا حاول جزئياتهـا .

واذا كان الفارابي قد زَهِدَ في الدنيا وظهر بزيّ اهلِ التصوف (اهل النسك) ولجأ في بعض اسلوبه الى الرمز عن معانيه ، فانه لم يكن صوفياً .

والاجماع واقع على أن الفارابي أول الفلاسفة الكبار في الاسلام ، وقد عُرِف بأنه فيلسوف المسلمين وأقربهم إلى فهم فلسفة أرسطو .

وهو أول من حمل المنطق اليوناني تاماً منظماً الى العرب . وقد أُعجب بأرسطو فشرح كتبه المنطقية وعلق عليها فأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يُحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبّهةٍ على ما أغفله الكِنديّ وغيرُه من صناعة التحليل وانحاء التعليم وبذّ في ذلك أهل الاسلام ؛ حتى سُمّيَ المنطقيّ والمعلمَ الثاني بعد ارسطو المعلم الاول . وقد عده ابن خلدون من اكابر الفلاسفة في المِلّة الاسلامية وأشهرَهم . وتبرز مكانة الفارابي الصحيحة في أنه ما من فكرة في تاريخ الفلسفة الاسلامية إلا أنت واجدٌ جذورها عند الفارابي .

على أن فلسفة الفارابي تنوء بشيء من الضعف . من ذلك ضَياع عدد من كتبه ، وأن تآليفه الباقية ليست منظمة تنظيماً كاملاً . ثم ان الفلسفة اليونانية وصلتْ اليه في ثوبِ المذهب الاسكندراني ، فان كثيراً من الآراء التي وصلت اليه على أنها لأرسطو كانت في الحقيقة لأفلاطون أو لأفلوطين . وكان اسلوبه ضعيفاً ، وفي بعضه غموض أو رمز .

والغزّالي يعدّ الفارابي من الناقلين . وابن طفيل يذكر أن الفارابي كان كثير الشكوك والتناقض . أما ابنُ رُشدٍ فيذكر أن في فلسفة الفارابي خرافاتٍ

منسوبةً الى الفلاسفة اليونان وتقوّلاً عليهم . غير أن ابن رشد يعود فيعذر الفارابي ويقول إن النقلة الذين نقلوا الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية قد أخطأوا فضلّلوا الفارابي بخطأهم هذا .

كتبه ورسائله

للفارابي كتب ضاع أكثرها منها :

أ ــ رسالة في العقل .

يذكر الفارابي في هذه الرسالة أن العقل يقال على أنحاء كثيرة : فالجمهور يعنون بالعقل التعقّل ؛ والمتكلمون يعنون به « الأمور المشهورة المتعارفة عند الجمهور » . ثم يتكلم الفارابي على العقل كما استعمله أرسطو في كتبه المختلفة :

ب ــ احصاء العلوم

هو كتاب يفصّل العلوم التي كان الفلاسفة الاقدمون يتناولونها في بحوثهم ، وهي خمسة اقسام :

علم االسان (اللغة والنحو والخط) ــ علم المنطق ــ علم التعاليم (العدد ، الهندسة ، المناظر ، النجوم ، الموسيقى ، الاثقال ، الحيَــل ــ العلم الطبيعي ــ والإلهَي ــ العلم المدني وعلم الفِقه والكلام .

والفارابي يعرّف كل علم وكل فرع من علم يثبته تعريفاً موجزاً او وافياً . وهذا الاحصاء « محاولة بدائية » لتصنيف العلوم .

جـ ــ كتاب الجَمْع بين رأيَي الحكيمينِ أفلاطونَ الآلهي وأرسطوطاليس . يقول الفارابيّ في مطلع هذا الكتاب : « رأيتُ اكثرَ أهــل زمانـنا قــد تخاضّوا وتنازعوا في حدوث العالم وقِدَمِـهِ ، وادّعَوْا أن بين الحَكيمين المقدَّمين المُبرِّزين اختلافاً في إثبات المُبْدِع الاول ِ وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والعقل وفي المُجازاة على الافعال خيرِها وشرها ، في كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية . (وقد) أردتُ في مقالتي هذه ان أشْرَعَ في الجمع بين رأيَيْهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر

الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزولَ الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما .. »

وعُمدة الفارابي في نفي الخلاف بين افلاطون وارسطو انهما حكيمان منظوران وإمامان مبرِّزان ؛ ولا يمكن لحكيمين كبيرين ان يختلفا . بعدئذٍ يَعطِف على تقصير الناس في فهم فلسفة هذين الحكيمين إما لقصور الناس عن الفهم او لضَعف اللغة التي نُقلت بها أقوال هذين الحكيمين (ص ٣ ، ٤) والى أن افلاطون يكتب على طريقة الرمز (ص ٥ — ٦) . ثم يخلُص الى القول : « فقد ظهر مما وصفناه ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في المسلكين في امرٍ يشتمل عليه حكمان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد » (ص ٧) . ومثل هذا تماماً كان الاسكندرانيون يقولون .

ولقد حاول الفارابي ان يوفق بين افلاطون وارسطو في امورٍ منهـــا : قِدَمُ الجواهر : ألأعيانُ الجواهر أقدمُ أم مُثُلُها ؟ (أي : أيهما أقدم في الوجود : الجسم المادي في عالمنا ، كما يقول ارسطو ، أم صورة الجسم مجردة من المادة في الملأ الأعلى ؟) — كيف يكون الإبصار : أبانفعالٍ في البصر ، كما يقول أرسطو أم بخروج شيء من العين يحيط بالأجسام ، كما يقول افلاطون ؟ (أيكون البصر بانعكاس النور عن الأجسام إلى العين أم بخروج نور من العين إلى الأجسام ؟) — ألطبع أشد تملكاً للانسان أم العادة ؟ — النفس — ألعالم قديم كما يقول أرسطو أم مُحْدَثٌ كما يقول افلاطون ؟ وهل له صانع هو علته الفاعلة أم لا — الفيض — الثواب والعقاب .

والحق إن الخلاف بين افلاطون وبين تلميذه ارسطو ، في هذه الأمور وفي غيرها أيضاً ، عظيم جداً حتى التضادّ ، كما هو معروف في تاريخ الفلسفة . غير أن الذي حَمَلَ الفارابيّ على محاولة التوفيق بينهما هو أن الفارابيّ لم يَعرِفْ جميع آراء ارسطو خالصةً من شوائب المذهب الاسكندراني ولا من أخطاء النقلة ؛ ثم إنه أيضاً لم يعرف جميع آراء افلاطون خالصة من تلك الشوائب نفسها .

ان الفارابي لم يوازنْ بين آراء افلاطون وبين آراء ارسطو ، ولكنه في الحقيقة ـ وفي أكثر هذه الأمور ـ قد وازن بين آراء الاسكندرانيين الذين شوّهوا آراء افلاطون وبين آراء الاسكندرانيين أنفسهم من الذين شوّهوا آراء أرسطو على الاخصّ .

اعتمد الفارابي « في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في إثبات الصانع » على رسالةٍ لأمونيوس في الموضوع نفسه (ص ٢٤) . وامونيوس هذا هو مؤسس المذهب الاسكندراني . وكذلك أكثر الفارابي عند التوفيق بين افلاطون وارسطو من الاستشهاد بكتاب أثولوجيا (ص ٢٨ـ٣٢) . وكتاب اثولوجيا هذا منحول لارسطو : « انه ليس سوى مقطعات مفردة من كتاب التاسوعات لأفلوطين ، وخصوصاً من الفصول الرابع والخامس والسادس ، ولقد آمن الفارابي بصحة نسبة هذا الكتاب الى ارسطو حتى اتخذه مصدراً لآراء الفيلسوف اليوناني العظيم ، بينما لا تَجِد فيه إلا آراءً اسكندرانية .

د ـ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة (أو كتاب السيرة الفاضلة ، أو الملّة الفاضلة) .

يتألف هذا القسم من قسمين يكادانِ أن يكونا مستقلين :

القسم الاول فلسفي ماورائي عرّف فيه الفارابي بجانب من الفلسفة العقلية على مذهب أرسطو (ممزوجةً بكثير من مذهب أفلاطون) . وأما القسم الثاني فهو الفلسفة السياسية ، اذ تعرّض فيه الفارابي للكلام على التعاون بين البشر وعلى أصناف المدن (الدول) .

ابتدأ الفارابي هذا الكتاب في بغداد سنة ٣٣٠ هـ ثم أتمّه في دمشق في العام التالي . ويبدو أن الفارابي لما ذهب الى مصر أدخل على هذا الكتاب أشياءَ تتعلق بترتيبه وتقسيمه ، ثم بمادته واتجاهه .

الموجود الاوّل (الله)

ان الموجودَ الاولَ موجودٌ بذاته وليس لوجودهِ سببٌ ، بل هو السببُ لوجود سائرِ الموجودات . ثم هو بريء من جميع أنحاءَ النقص . من أجل ذلك

كان وجوده أقدمَ الوجود وأفضل الوجود معاً .

والموجود الاول كان دائماً موجوداً بالفعل ، ولم يكن قط موجوداً بالقوة (أي أنه لم يوجد بعد أن لم يكن) ؛ وكذلك ليس له أفعال بالقوة (أي أفعال لم تظهر بعد) . من أجل ذلك هو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته . ثم هو ليس مادة ؛ وليس هو بصورة ، لأن الصورة لا تقوم الا في مادة . وكذلك ليس لوجوده غاية ، والاّ لكانت تلك الغاية أسبق منه في الوجود المطلق ، ولما كان هو موجوداً أوّلَ .

والموجود الاول مخالف لكل موجود آخر ، فلا يمكن أن يكون ثمّت شيء مثله حتى يكون شريكاً له . ثم هو منفرد بوجوده وبرتبته لا ضدّ له . والضدّ عادة يَشرَك ضدّه أو يوازيه، فيُبطل ضدَّه مرة ويُبطله ضدُّه مرةً أخرى . وما دام هو موجوداً ولم يبطله شيء، فذلك دليل على أنْ ليس له ضدٌ .

والموجود الاول ليس له حدّ ، أي تعريف دالّ على ماهيّته . ان الحدّ في الاصل وصف لاقسام الشيء المُراد تعريفُه ، فاذا عرفنا تلك الاقسام عرفناه . وبما أن الموجود الاول واحد من كلّ جهة وليس فيه أقسام ، فلا يمكن أن يكون له حدّ أو تعريف .

وبما أن الموجود الأولَ لا يُشْبِهُهُ شيءٌ من الموجودات ، كان كلّ ما فيه خاصاً به وحدَه ، ولذلك كانت وَحْدته عينَ ذاته وعين وجوده . ثم بما أن وجودَه ليس مادةً ولا صورة ، فانه عقلٌ بالفعل ؛ لأن العقل هو الموجود الوحيد الذي لا يحتاج في قِوامه الى مادّة أو صورة . وبما أنه أيضاً مخالف لكل موجود آخر ، فلا يمكن للموجودات الأُخَرِ أن تدركه . ولا هو محتاج الى أن يُدْرِكَ شيئاً شبيهاً به من خارجه ليستعين بذلك على إدراك نفسه (كما نفعل نحن عادة) . ولذلك لا يدركه إلاّ هو . وهذا معنى قولنا : إنه يعقل نفسَه . ومثل ذلك قولنا انه عالم يعلم نفسه .

واذا قلنا إنه حكيم ، فاننا نعني أنه يعلم أفضل الاشياء علماً دائماً . وهو الحق ، لأن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يَخُصّه ؛ والحق انما هو الموجود

من جهة ما هو معقول . ثم هو حيّ يعقل الموجودات على ما هي (على نهاية الكمال من الإدراك للموجودات) .

غير أننا نحن ندرك الموجود الاول ادراكاً ناقصاً لضعف قوى عقولنا ، لأن تلك القوى متلبّسة بالمادة التي من شأنها أن تلحق بما يتلبّس بها نقصاً . ومن أجل المادة التي فينا كان جوهرنا بعيداً عن جوهره . ولكن كلما استطعنا أن نكون مفارقين للمادة — بالعلم وبتخلّص النفس من أسر الجسد — أصبح ادراكنا للموجود الاول أكثر كمالاً .

ولله عظمةٌ وجلالٌ ومجد هي له بحسب كماله هو وفي جوهره نفسه ، اذ لا يوجد خارجَه ما هو أعظم منه أو مثلُه حتى يُقارَن بينهما (كما هي الحال في شأننا نحن) . ولذلك يلتذّ الموجودُ الاولُ بنفسه ويعشق ذاته لأن ادراكه لنفسه هو الادراك الأتقن .

الفيض أو صدور العالم عن الموجود الأول

ان الموجودَ الاولَ أتمّ الموجودات ولا سببَ لوجوده ، ولذلك وجب أن يكون سبباً لجميع الموجودات وأن تكون جميع الموجودات أقلّ منه كمالاً . وبما أن هذه الموجودات تتألّف من عناصرَ متعدّدة فقد وجب أن تكون كثيرة ومتفاوتةً في كمالها أيضاً . ولكن كيف كان الموجود الاول سبباً لسائر الموجودات ؟

يتبنى الفارابي نظرية الفيض لتفسير ذلك فيرى أن كمالَ الموجود الاول وَجودَه وعلمه وحكمته وحياته (التي هي عند الفارابي ليست شيئاً غير ذاته التي هي بالتالي وُجودُه) قد اقتضت كلّها أن يصدر عنه هذا الوجودُ وفاءً لكماله وَجوده وحكمته ، ولكنّ من غير أن يزيد هو بهذا الصدور كمالاً ، ومن غير أن يَنْقُصَ منه شيءٌ أيضاً ، ومن غير ارادةٍ منه لذلك ، ومن غير حركة يقتضيها ذلك الصدور .

وصدور الموجودات عن الله يَجْري على ترتيب معيّن وترابُطٍ مُحكَمٍ ، وهو الذي يسمى الفيض أيضاً .

فمن الموجود الاول (الله) :

- يفيض ثانٍ (عقلٌ ثانٍ).

وبما أن الواحد أو الاول (الموجود الاول) لا يفيض عنه إلاّ واحدٌ ؛ وبما أن الاول لا يليقُ به أن يباشر الموجودات المتعدّدة (المباشرة للمادة أو المتلبسة بها) فقد جعل الفارابي العقل الثاني جوهراً غيرَ متجسمٍ (غير متّخذ صورة) ولا في مادة ، ثم جعله يَعْقِلُ ذاته ويعقل الاولَ أيضاً (بينما الاول لا يعقل إلاّ ذاته) : والواقع أن الثانيَ ، عند الفارابي ، يشبه الاول ولكنه ليس اياه . غير أن جميع مراتب الفيض التالية تصدر من هذا العقل الثاني .

وبما أن الثاني يعقل الاول ويتجوهر في نفسه ، فانه :

- يفيض منه ثالثٌ (عقل ثالث) من عَقْلِهِ للاولِ ثم تلزم عنه السماء الاولى من تجوهره في نفسه . ثم يستمر الفيض على هذا المبدأ فيكون :

- العقل الرابع ، ومعه كُرَةُ الكواكب الثابتة .
- العقل الخامس ، ومعه كرة زُحَل .
- العقل السادس ، ومعه كرة المشتري .
- العقل السابع ، ومعه كرة المِرّيخ .
- العقل الثامن ، ومعه كرة الشمس .
- العقل التاسع ، ومعه كرة الزُهَرة .
- العقل العاشر ، ومعه كرة عُطارد .
- العقل الحادي عشر ، ومعه كرة القمر .

ومع فلك القمر تنتهي الموجودات المطلقة الكاملة التي لا تخضع للكون والفساد على ما نعرف من الفلسفة القديمة . وأما الموجودات التي دون فلك القمر فلا يمكن أن تكون كاملة ولا أن تصبح كاملة . وان كانت تترقى صُعُداً وتبلغ كمالاً قاصراً على طبيعة كل جنس من أجناسها .

وأدني الموجودات دون فلك القمر الهيولي التي لا صورةً لها ، ثم فوقها

العناصر الاربعة ، ثم الجماد ثم النبات ثم الحيوان البهيم ثم الحيوان الناطق (الانسان) .

حدوث المادة وحدوث العالم

اذا كانت الموجودات كلّها ، في رأي الفارابي ، قد فاضت من الواحد (الله) ، فلا شكّ في أنّها عند الفارابي مُحْدَثة كلّها (لأنّ الله سببٌ لها وسابقٌ عليها) . واذا كانت الهيولى (المادّة الاول) نفسُها تأتي عند الفارابي في أدنى دركات الفيض ، فلا شكّ في أن الهيولى أيضاً محدثة .

وممّا يؤيّد الحكم بأن العالم والمادّة نفسَها في رأي الفارابي محدثان محاولة الفارابي للجمع بين رأيَيْ أفلاطون وأرسطو في قدم العالم وحدوثه .

النفس وقواها

للنفس الانسانية عند الفارابي أربعة أجزاء أساسية ، ولكل جزء من هذه الاجزاء قُوًى تتبعه . فالاجزاء الاساسية هي : الغاذية والحاسّة والمتخيّلة والناطقة .

فاذا حدث الانسان (فرد من أفراد الانسان) ، فأول ما يحدث له من أجزاء النفس النفسُ الغاذية التي بها يتغذّى (وينمو ثم يتكاثر) . ويتبع هذه النفس قوىً واحدةٌ منها رئيسة تكون في الفم وسائرها مرؤوسة من الرواضع والخدم[1] متفرقة في المَعِدة والكَبِد والطِحال والاعضاء المتّصلة بهذه . والكبد يرأس المِرارةَ والكِلْيةَ ، والكلْيةُ ترأس المثانة .

بعدئذ تتنبّه في الانسان القوةُ الحاسّة : تتنبّه أولاً حاسة اللمس فحاسة الذوق فحاسة الشمّ فحاسة السمع فحاسة البصر . ولكلّ حاسة من هذه الحواسّ عضو مختصة به . ويشبّه الفارابي هذه الحواس بأصحاب الاخبار في المملكة ، فهيَ تحمل الاخبار الى رئيسها في القلب كما يحمل أصحاب الاخبار أخبارهم الى الملك .

---

(١) الأعضاء التابعة للجهاز الهضمي .

والقوة المتخيلة واحدة ومركزها في القلب أيضاً . وعملها حفظ المحسوسات بعد غيبتها عن أعضاء الحس حيث تتحكم بها (تدبّرها فتفرد بعضها عن بعض وتركّب بعضها الى بعض أنواعاً من التركيب موافقة للمحسوس أو مخالفة للمحسوس) .

والقوة الناطقة (العاقلة) واحدة في العدد أيضاً ، وهي رئيسة القوى الحاسة والقوة المتخيّلة .

وللنفس أيضاً قوة نزوعية تشتاق الى الشيء أو تكرهه ، وبها تكون الارادة . والنزوع يكون إمّا بالحس واما بالتخيّل ، لفعل شيء أو تركه اما بالبدن كلّه أو بعضو منه . وجميع اعضاء البدن خادمة في ذلك للقوة النزوعية الرئيسة التي في القلب . والنزوع يكون بالاحساس أو بالقوة المتخيلة أو بالقوة الناطقة نحو الأمور التابعة في الاصل لتلك القوى .

القلب والدماغ

ان القلب هو العُضو الرئيسُ في البدن ، ويليه الدماغ الذي يخدم القلب وتخدمه سائر الاعضاء . فالقلب يَنْبوع الحرارة الغريزية ، ومنه تنبثّ الحرارة الغريزية في سائر الاعضاء . وللدماغ عملان أساسيان :

(أ) بما أن القلب ينبوع الحرارة الغريزية ، فان الحرارة فيه تكون قويةً مُفْرطة . من أجل ذلك يعمل الدِماغ في تعديل الحرارة التي من شأنها ان تنفّذ من القلب الى اعضاء البدن المختلفة حتّى لا يصل الى كل عضو الا ما يحتاج اليه من تلك الحرارة . والدماغ يعدّل حرارة القلب نفسه حتّى يجود فُكرُه ورَوِيّته وحفظه وتذكّره .

(ب) في الدماغ نفسه مغارز لمعظم الاعصاب . ومغارز سائر الاعصاب في النّخاع (الخيط الابيض المارّ في الفِقار) . والنخاع متّصل من أعلاه بالدِماغ . والدماغ هو الذي يَرْفِدُ أعصابَ الحركة الارادية حتّى تنفّذ تلك الأعصابُ ما يريده القلبُ من الحركات الآلية .

عملية التفكير

يعالج الفارابي عملية التفكير على أنها قضية ماورائية .

العقل الهيولاني (العقل الانساني) هيئة في مادة [1] معدّة لأن تقبل رسومَ المعقولات على اختلاف أنواعها . هنالك معقولات هي في جواهرها عقولٌ بالفعل ومعقولات بالفعل (وهي الاشياء البريئة من المادة) مثل المدارك كالحق والصدق والشرف ومثل المبادىء والقوانين . وهنالك معقولات ليست في جواهرها عقولاً بالفعل أو معقولاتٍ بالفعل مثل الاجسام المادية كالحجارة والاشجار وأفراد الناس . هذه المعقولات هي معقولاتٌ بالقوة ، وهي قابلة لأن تصبح معقولات بالفعل اذا تهيأ لها ما ينقلها من القوة الى الفعل (اذا استطعنا أن نجرّد صورتها من الاجسام التي هي فيها) . والذي يمكننا من تجريد المعقولات من الاجسام عقل بريء من المادة يساعد العقل الهيولاني (الذي في الانسان) على أن يفعل ذلك ، كما تساعد الشمسُ البصرَ مثلاً على أن يبصر الألوان . هذا العقل البريء من المادة الذي يفعل هذا الفعل يسمى العقل الفعّال .

والمعقولات الأُوَلُ (المبادىء) التي يستطيع البشر عُموماً أن يدركوها على كثرة أو قلة من الوضوح ثلاثة أصناف :

(أ) أوائل (مبادىء وقوانين عامة) للهندسة العلمية (أي المبادىء والقوانين الرياضية والطبيعية) .

(ب) أوائل يُوقَف بها على الجميل والقبيح مما شأنه أن يعمله الانسان (الاخلاق) .

(ج) أوائل يستعملها الانسان ليعلمَ بها أحوالَ الموجودات التي ليس من شأنها أن يفعلها الانسانُ ومبادئها ومراتبها ، مثل السموات والسبب الاول وسائر المبادىء الأُخَر ، وما شأنه أن يحدُثَ عن تلك المبادىء (العقليّات أو المدارك الماورائية) .

---

(١) في الدماغ ، أو في القلب كما يعتقد الفارابي .

الصورة والمـــادة

والفارابي أرسطوطاليسي النظر الى الصورة والمادة : ان الصورةَ لا يمكن أن يكون لها قِوام ووجود بغير المادة . فالمادة وجودُها لأجل الصورة ، ولو لم تكن صورةٌ ما موجودة لما كانت المادة . والمفروض أن المادة موجودة قبل الصورة ، ثم انهـــا تتلبّس بالصور .

الارادة والاختيار

النّزوع أو الشوق هو ميل الفرد الى بعض ما عَقَله أو الى بعض ما يجب أن يستنبطه ؛ أو كراهةُ ذلك . فاذا كان هذا النّزوع عن احساس أو تخيّل ُسمّي الارادة ، وكان عامّاً في الانسان والحيوان . واذا كان النّزوع عن رويّة (تفكير) فهو الاختيار ، وهو خاص بالانسان .

السعادة

تكون السعادة للقوة الناطقة .

ان القوة الغاذِيَةَ في الانسان جُعِلَتْ لِتَخْدِمَ البدنَ . وجُعلت القوة الحاسة والمتخيّلة لتخدما البدن معاً ؛ ولتخدما القوة الناطقة معاً اذ كان قوام القوة الناطقة أولاً بالبدن . فالقوة المتخيّلة عند الفارابي تحتلّ مكاناً وسطاً بين القوة الحاسة والقوة الناطقة .

والقوة الناطقة منها جانب عملي وجانب نظري ؛ والجانبُ العمليّ يخدم الجانبَ النظريّ . والجانبُ النظريّ من القوة الناطقة لم يُجعل ليخدم شيئاً آخر ، بل ليتوصّل به الانسان الى السعادة .

وحينما تبدأ النفس الناطقة بتحصيل المعقولات الاولى بوساطة جانبها النظري يبدأ كمالها . فاذا استخدم الانسان هذه المعقولات الاولى (ليستنبط بها سائر المعقولات) اقترب من كماله الأخير . عندئذ تصبح القوة الناطقة وكأنها مفارقة للمادة ثم يدوم لها ذلك فتصبحُ قريبةً من العقل الفعّال . وذلك هو السعادة . فالسعادة هي الخير المطلوب لذاته ؛ وليست هي ليُنالَ بهـــا

شيءٌ آخرُ، إذ ليس وراءها شيء آخرُ أعظمُ منها يمكن أن ينّاله الانسان.

المنامات

عمل المخيلة الأساسي نقل المحسوسات من أعضاء الحس إلى الدماغ ما دام الانسان مستيقظاً ، فاذا نام وقَفَ هذا العملُ . وبما انّ الذاكرة لا تنام فانها عندئذ قد تعود إلى المحسوسات التي كانت قد خزنتها فتركّب بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض وتُحاكي الأشياء المحسوسة التي عرفتها في حال يقَظة الجسم فتنشأ المنامات . أما نوع المنامات فتابع لمِزاج الجسم ساعة روْية المنام ، فاذا كان المزاج رَطباً مثلاً لم يبعد أن يكون المنام متعلّقاً بالمياه والسباحة . وقد يحدث المنام في حال اليقظة ، ولكنّ ذلك نادر .

الوحي ورؤية الملَك

إذا كانت مخيلة إنسان ما قويةً وكاملة إلى درجة انها تستطيع أن تقوم بنقل المحسوسات من اعضاء الحس إلى الدماغ وان تتلاعب بذِكرياتها وبخيالاتها في وقت واحد وفي حال اليقظة ، فإن الانسان حينئذٍ يتوهم روْية الأشياء التي يتخيلها على درجات مختلفة من الوُضوح وعلى درجات مختلفة من الكمال والنقص أو من الجمال والقبح . وقد يرى أشياءَ غريبةً عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً . ولا يمتنع على الإنسان ، إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، (ان) يقبل في يقَظته عن العقل الفعّال الُجزئيات الحاضرة والمستقبلة ، او مُحاكياتِها من المحسوسات... والمعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، فيكون له بما قَبِلَهُ من المعقولاتُ نبوّة بالاشياء الالهية ؛ فهذا اكمل ما تنتهي اليه القوة المتخيلة .

العدل الطبيعي والعدل الوضعي

ان الأفراد وجماعاتِ الناس طبَقات بعضُها فوق بعضٍ في القوة أو المال أو الجاه . هذه الجماعات تتغالب ، وكذلك الأفراد ، فمن غَلَبَ وقهر كان الفائز والمغبوط والسعيد ، وذلك شيء في طباع الناس . فما في الطبع هو

العدل ؛ فالعدل إذن التغالب . فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل ، وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو أيضاً عدل . فهذه كلها من العدل الطبيعي ، وهي الفضيلة ، وأفعالها هي الافعال الفاضلة . ففي العدل الطبيعي يكون القاهر قاهراً أبداً ، والمقهور مقهوراً أبداً .

وأحياناً يتقارب الأفراد وتتقارب الجماعات في القوة فيكون الغلب مرة لفرد أو لقوم ، ومرة لفرد آخر أو لقوم آخرين . ويَمَلّ هؤلاء تداول الغلب بينهما لأن ذلك يضيّع عليهما جميعاً كثيراً من المغانم . عندئذ يصطلح الأفراد والجماعات على شرائط يتعاملون بها في البيع والشراء والامانة وما الى ذلك ، ويفي بعضهم لبعض بها . فالوفاء بما اصطلح عليه كل فريق هو العدل الوضعي ، وهو ناتج عن ضعفٍ وخوف في الفريقين .

الخشوع (الدين)

الخشوع هو الاعتقاد بأن إلهاً يدبّر العالم معَ أداء الاحترام لذلك الإلـــه بالصلوات والتسابيح . ويعتقد الناس أنهم إذا فعلوا ذلك ثم تركوا كثيراً من الخيْرات المُتَشَوّق إليها في هذه الحياة كوفئوا على فعلهم في الآخرة بأعظمَ مما تركوا في الدنيا . واذا لم يفعلوا عوقبوا بعد مَوْتهم .

ويرى الفارابي أن هذا كلّه باب من أبواب الحيل والمكايدة ممن يَعجِزون عن أن يقاوموا الأقوياء بالمجاهدة والمغالبة فاخترعوا حيلة الخشوع والثواب على الخشوع أو العقاب على ترك الخشوع في الآخرة ، حتى يترك الأقوياء لهم شيئاً من مغانم الدنيا يتمتعون به بلا مغالبة .

المدينة الفاضلة (الدولة المثلى)

المدينة أو الدولة ثمرة الاجتماع الانساني . ويختلف بعض الدول من بعض باختلاف المجتمعات التي تنشأ تلك الدول فيها .

« الانسان » محتاج في وُجوده وفي بلوغه نحو الكمال الى اشياءَ كثيرةٍ لا يمكن أن يقوم بها كلّها وحدَه ، بل يَحتاجُ الى قوم يقوم له كل واحد منهم

بشيء مما يحتاج اليه . ولذلك لا يمكن « للانسان » ان ينال الكمـــال الا « باجتماعاتِ جماعةٍ كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحدٍ (آخر) ببعض ما يحتاج اليه » .

والاجتماعات تكون كاملة او غير كاملة . فالاجتماعات الكاملة ثلاثـــة أنواع : « عظمى ووسطى وصغرى . فالعظمى اجتماع الجماعة كلها في المعمورة ؛ والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة ؛ والصغرى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة . واما المجتمعات غير الكاملة فاجتماع اهل القرية واجتماع اهل المحلة ثم الاجتماع في سكة (شارع واحد) ثم الاجتماع في منزل (المكان الذي يخيم فيه نفر من الناس) .

ويرى الفارابي ان الاجتماع كلما اتسع كان عموماً اقربَ الى الكمال ، وكان ما دونه خادماً له . ولكن قد يحدُثُ ان يتعاونَ اهلُ هذا المجتمع على الشر .

فالمدينة التي يُقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي يُنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة .

كيف نعرف المدينة الفاضلة

نعرف المدينة الفاضلة من تشبيهين وافتراضٍ أوردها الفارابي .

يقول الفارابي ان المدينة الفاضلة تشبه البدن التامّ الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلّها على تتميم حياة الحَيوان وحفظها عليها ، وإن نسبةَ رئيس المدينة الى المدينة وأهلها كنسبةِ القلب الى البدن واعضاء البدن .

وكذلك يشبّه الفارابي المدينة الفاضلة بالعالم ايضاً ويرى أن نِسْبة السبب الاول (الله) الى سائر الموجودات كنسبة مَلِكِ المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها (طبقاتها وأهلها) .

ثم هو يفترض أن أهل المدينة الفاضلة يَعْرِفون الآراءَ التي أوردها في القسم الاول من كتابه الموسوم بعنوان « آراء أهل المدينة الفاضلة » ويعتقدونها . وهكذا نرى أن للمدينة (الدولة) عند الفارابي وجوداً طبيعياً في الدرجة

الاولى ، وأن الجانب الاجتماعي فيها قليل جداً . وبعد أن يتكلم الفارابي على أعضاء البدن وعلى صلة بعضها ببعض يقول : «كذلك الحال في المدينة . وكذلك كلّ جملة كانت أجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع ، فان لها رئيساً حالُه من سائر الاجزاء هذه الحال » .

رئيس المدينة الفاضلة

يقول الفارابي : ان في الجسم اعضاءً مختلفة متفاضلةَ الفِطرةِ والقُوى ، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ، ثم اعضاء اخرى تخدم القلب لأنها ادنى منه ؛ ولهذه في الوقت نفسه اعضاء ادنى منها تخدمها وهلمجراً حتّى نصل الى اعضاء هي خادمة لما فوقها ولكن ليس تحتها اعضاء ادنى منها . فكذلك « المدينة اجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيأات وفيها إنسان هو رئيس و «اشخاص آخرون » تقترب مراتبهم من الرئيس يفعلون (ينفّذون) ما يَقْصِده الرئيس ، ثم دون هؤلاء قوم يفعلون الافعالَ على حسب أغراض هؤلاء ، ودون هؤلاء قوم آخرون ... حتّى نصل الى اشخاص يَخْدِمون (بفتح الياء) ولا يُخْدَمون (بضم الياء) ويكونون في ادنى المراتب ويكونون هم الاسفلين . وهكذا نرى انه كلما كان الشخص اقرب الى الرئيس كان اشرف واكمل .

إلا ان هنالك فارقاً بين اعضاء البدن وبين طبقات اهل المدينة ؛ ان اعمال اعضاء البدن طبيعية ، اما اعمال طبقات اهل المدينة فمصدرها الارادة او الملكات الارادية التي تحصل لهم وهي الصناعات وما شاكلها .

الرئيس نبي وحكيم (فيلسوف)

ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكونَ ايّ انسانٍ اتفق ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع مُعَدّاً لها ، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية . ويجب أن تكون صِناعة رئيس المدينة الفاضلة صناعةً من شأنها ألاّ تَخدِمَ صناعة اخرى، بل ان تكون كلّ صناعة اخرى تتجه نحوها . ويجب ان يكون الرئيس نفسه انساناً قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً

بالفعل ؛ وأصبح مستعداً لأن يتقبل من العقل الفعال اشياءَ كثاراً يُفيضها العقل الفعال الى عقله هو ثم إلى قوته المتخيلة ؛ فيكون (هذا الانسان) بما يَفيضَ إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض إلى قوتـه المتخيّلة نَبِيّاً منذراً بما يكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات . وهذا الانسان هو في أكمل مراتب الانسانية وفي أعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال .

صفات الرئيس

اذا نحن تأمّلنا حال رئيس المدينة الفاضلة ، والذي جعله الفارابي نبيّاً وحكيما ، رأيناه يتّصف بأثنَتَيْ عَشْرَةَ صفةً لو لم تكن فيه في الاصل لما أمكن أن يكون رئيساً . يقول الفارابي : هذا هو الرئيس الذي لا يرأسه انسانٌ آخرُ أصلاً . وهو الامام ، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة ، ورئيس المعمورة من الارض كلّها . **ولا يمكن أن تصيرَ هذه الحال إلا لمن اجتمعتْ فيه بالطبع اثنتا عشرَةَ خصلة فُطِر عليها**، وهي أن يكون : تام الأعضاء والقوى — جيّد الفهم والتصوّر بالطبع — جيّد الحفظ — جيّد الفطنة ذكياً — حسن العبارة — محباً للتعليم والاستفادة سهل القبول لها — غير شَرِهٍ على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنّباً بالطبع لِلَّعِب كبير النفس محبّاً للكرامة — ثم يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده — ثم يكون بالطبع مُحبّاً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، يعطي النِصف (الانصاف والعدل) من (نفسه ومن) أهله ومن غيره ويَحُثّ عليه — عَدْلاً (معتدلاً) غير صعب القياد — قويّ العزيمة جسوراً مقداماً غير خائف ولا ضعيف النفس .

هذه هي الصفات التي يتطلّبها الفارابي في الرئيس الأصيل للمدينة الفاضلة العظمى الذي هو الامام ، والذي هو في الوقت نفسه حكيم (فيلسوف) ونبي . وهذا الرئيس وأمثاله هم الذين يضعون الشرائع للمدينة التي يتولّوْنها ويتوالَوْن فيها . ولا شك في أن هذه الصفات الاثنتي عَشْرَةَ تجتمع في رجل واحد على الأقل ، هو الذي أُوجِدَتِ المدينةُ من أجله ، ذلك لان هذه الصفات

بطبيعتها لا تجتمع الا في الواحد بعد الواحد وفي الاقل من الناس. من أجل ذلك يبدو أن الفارابي كان مُضْطرّاً الى أن يقبل رئيساً للمدينة الفاضلة فيه من الصفات المشروطة عددٌ دون الاثني عَشَرَ، ستٌّ صفات أو خمسٌ على الأقل.

الرئيس القائم

فاذا لم يكن في المدينة من تجتمع فيه مثل هذه الصفات القليلة أقيم فيها رئيس ثانٍ يَخْلُفُ الأولَ في إدارة المدينة لا في وضع التشريع لها (كما خلف الخلفاء الراشدون رسولَ الله في منصبه السياسيِّ الدنيوي لا في منصبه الديني النبويّ). أما في التشريع فيسيرُ الرئيس القائم (أو الثاني) حسب الشرائع والسنن التي كان الرئيس الأولُ وأمثاله قد وضعوها للمدينة، اذا كانوا قد أثبتوها، أي دوّنوها.

هذا الرئيس القائم (الثاني) يجب أن يكونَ فيه من مَوْلده وصباهُ ستُّ شرائطَ قد تربّى عليها. ونحن نلاحظ أن هذه الصفات الستّ صفات فرعية غايتها أن تقوم مقام صفات الرئيس الاصيل (الاول) في الحياة السياسية للمدينة. فالرئيس الثاني يجب أن يكون: حكيماً — عالماً حافظاً للشرائع والسنن — ثم أن يكون له جودة استنباط لفروع من التشريع لم يُحفَظْ مِثلُها عن السلف، وأن يسلك في استنباطه هو مَسْلَكَ الأئمة الأولين (الذين وضعوا الشرائع) — (أن يكون بعيد النظر محتاطاً لما يمكن أن يحدث في المستقبل كيلا تُؤْخذَ المدينةُ على حين غُرّة من أهلها) — أن يكون قادراً على ارشاد أهل المدينة الى وجوه استعمال الشرائع التي وضعها الأوّلون ووجوه تلك التي استنبطها هو — أن يكون شجاعاً عارفاً بأمور الحرب وقادراً على مباشرة الحرب.

تعدّد الرؤساء

فاذا لم يوجد رئيس ثانٍ واحدٌ يجمع الشروط الستّة جاز أن يكون في

المدينة الفاضلة رئيسان أو ثلاثة أو ستّة ، على أن يكون واحد منهم على الأقل حكيماً .

هلاك المدينة الفاضلة (انقراضها)

فاذا فُقدت الحكمة من صفات الشخص القائم بأمر المدينة الفاضلة ، أو من صفات الأشخاص القائمين بأمرها ، بقيَتْ المدينةُ الفاضلة بلا مَلِكٍ ، وكان القائم بأمر هذه المدينة ملكاً بالاسم ، وكان علينا أن نبحث عن شخص حكيم نضمّه الى القائم (أو القائمين) بأمر المدينة . فاذا لم نجِدْ مثلَ هذا الشخصِ تعرّضت المدينة للهلاك ثم هلكت .

ملوك المدينة الفاضلة

وملوك المدينة الفاضلة الذين يتوالَوْنَ في الأزمنة المختلفة واحداً بعدَ واحدٍ ، سواءٌ أكانوا في مدينة واحدة أو في مدن متعدّدة ، متعاصرة أو غير متعاصرة ، فانهم كنفس واحدة ، أو كأنهم ملك واحد يبقى الزمان كلّه. ان هؤلاء الملوك قد كَمُلوا في العقل وفي التخيل . وبما أن الكمال واحد فيهم فانهم لا يختلفون في شيء .

مضادّات المدينة الفاضلة

المدينة الفاضلة كائن طبيعي ، كجسم الانسان أو كالعالم ، وهي مبنية على نظام معيّن لا يَختلّ ولا يتبدّل . ولرئيس المدينة الفاضلة شروط إذا لم تتوفّر فلا يكون هنالك رئيس ثم لا يكون هنالك مدينة فاضلة .

أما المضادّات للمدينة الفاضلة فهي مجتمعات تُضادّ المدينة الفاضلة في نظامها وفي صفات الذين يعيشون فيها والذين يتولّوْنها . وأهل المدن المضادّة للمدينة الفاضلة يعتقدون أن كل شيء في العالم يمكن أن يكون مختلفاً مما نألفه اليوم ، حتى الثلاثةُ مكرّرةً ثلاثَ مرات يمكن أن تُعْطِينا عدداً غيرَ التسعة .

أما الذي جعل الأمور على ما هي عليه اليوم فأحد ثلاثة أمور :

أ) بالاتفاق (كذا وُجدت بلا قَصْدٍ أو غاية) ،

ب) أو لأن فاعلاً من خارج هذا العالم أرادها أن تكون على ما هي عليه فعلاً .

ج) أو بالتوهّم ، أي أننا نحن قد جعلنا في أوهامنا أن الحق والصدق هو هذا الذي نراه الآن ، وان كل ما نعقله اليوم وندرك انه الحق يمكن ان يكون ضدّه ونقيضُه هو الحقّ .

أنواع المدن المضادّة

المدن المُضادة للمدينة الفاضلة أربعةُ أنواعٍ أساسيةٌ : الجاهلةُ والفاسقة والمبدّلة والضالّة .

(١) أما المدينة الجاهلة (ويقال : الجاهلية) فهي التي لم يَعْرِفْ أهلُها السعادة ، بل ظنّوا أن الخير انما هو الملذّات البدنية وأن الشقاء هو آفات البدن . والمدينة الجاهلة في الحقيقة اسم جامع لعدد من المدن التي تجهل حقيقة السعادة وتميل الى الأوجه المختلفة من السعادة الظاهـــرة . من هذه المدن الفرعية :

ــ المدينة الضرورية التي يَقْصِدُ أهلها أن ينالوا الحاجات البدنية الضرورية من المأكل والملبس والمسكن .

ــ المدينة البدّالة (التجارية) التي يقصد أهلها جمعَ ثروةٍ ، وهم يجعلون الثروة غايتهم من الحياة ثم لا ينتفعون بها انتفاعاً صحيحاً .

ــ مدينة الخِسّة والشقوة : ومَقصِد أهلها التمتّع بالطعام والشراب واللّذات البدنية المتعلّقة بحسّهم وخيالهم والميل الى الهزل واللعب .

ــ مدينة الكرامة (الوجاهة) التي يقصد أهلها أن يكونوا مشهورين ممدوحين بين الأمم وعند أنفسهم .

ــ مدينة التغلّب ، ومَقصِدهم التسلّط على غيرهم ، ولذّتهم محصورة في ذلك .

ــ المدينة الجِماعية (الاباحية) التي يريد أهلُها أن يعيشوا على هواهم يفعلون ما يريدون .

وكل مَلِكٍ من ملوك هذه المدن يجعل همّه التسلّط على أهل مدينته لينال هو الحظَّ الأوفرَ من الغايات التي يسعى اليها أهلُ مدينته .

(٢) المدينة الفاسقة وهي التي يعرف أهلُها الآراء الفاضلة ، ولكنهم يسلُكون مسلَكَ أهل المدن الجاهلة .

(٣) المدينة المبدّلة ، وهي التي كانت فاضلة ثم تبدّلت .

(٤) المدينة الضالّة ، وهي التي تعتقد أن السعادة تكون بعد الموت ، ثم تعتقد آراءً فاسدة في الله (أنه يجلس على عرش ، مثلاً) وفي العقول الثواني (أنهم ملائكة) . وهم لم يفطنوا الى أن تلك الأمور الماورائية التي جاءت في الدين يجب أن تُفْهَمَ على انها تمثيلاتٌ وتشبيهات فقط . ويكون رئيسها الأول ممن أُوهم أنه أُوحي اليه من غير أن يكون قد أوحي اليه . ويكون قد استعمل في ذلك (في تفهيم ذلك لأتباعه) التمويهاتِ والمخادعات والغرور .

وملوك هذه المدن مضادّون لملوك المدن الفاضلة . وأهل هذه المدن مضادّون أيضاً لأهل المدن الفاضلة (لاختلاف الفريقين في الاعتقاد والفهم لحقائق الامور).

النفوس بعد الموت

يجعل الفارابي للنفوس بعد الموت ثلاثَ أحوالٍ : الخلودَ في النعيم ، والخلود في الشقاء ، والهلاك (الانحلال والعدم) .

(١) الخلود في النعيم لنفوس أهل المدن الفاضلة :

اذا مات جماعة من أهل المدينة الفاضلة وخلَصت نفوسهم من أبدانها اجتمعت تلك النفوس سعيدة بما كانت قد اكتسبته في حياتها الدنيا من الآراء الصحيحة الصائبة . ثم يلحق بهؤلاء أمثالُهم وينضمّون اليهم . ويبدو أن هذه النفوس لا تؤلّف اجتماعاً واحداً بل اجتماعات متعدّدة بتعدّد صناعات أصحاب تلك النفوس في الدنيا . من أجل ذلك تتفاضل تلك الاجتماعات في السعادة من ثلاثة وجوه :

أ ـ بحسب عددها .
ب ـ بتفاضل صناعات أصحابها في الدنيا .
جـ ـ بتفاضل أفرادها في صناعاتهم في الدنيا .

فأفضل الاجتماعات اذن هي لأكبر عدد من النفوس المجتمعة من أهل أشرف الصناعات في الدنيا ومن أكثرهم براعة في تلك الصناعة .

(٢) الخلود في العذاب لأهل المدن الفاسقة :

أهل المدينة الفاسقة يعرفون الآراء الفاضلة ولكن يعملون أعمال أهل المدينة الجاهلة فتكتسب نفوسهم هيئات نفسانية رديئة . فتقترن هيئاتهم الرديئة الأخيرة بهيئاتهم الفاضلة الاولى . وتضادّ الهيئاتُ الاولى الهيئات الاخيرة فيحدث للنفس من ذلك أذى عظيم ، ثم تضادّ الهيئات الأخيرة الهيئاتُ الاولى فيحدث للنفس من ذلك أيضاً أذى جديد . ويجتمع الأذيان على النفس فيكثر عذابها .

وفي الحياة الدنيا لا يشعر أهل المدينة الفاسقة بهذا العذاب لأن الحواس تكون مشغولة بالالتذاذ بمحسوساتها . ولكن اذا تخلّصت النفس من الجسد لم يبق ما يشغَل النفس عن تضادّ تلك الهيئات المختلفة فتشعر النفس حينئذ بالعذاب وتبقى الدهر كلّه في أذى عظيم .

(٣) هلاك نفوس أهل المدينة الجاهلة والضالة والمبدّلة :

ان نفوس أهل المدينة الجاهلة لا يعلمون شيئاً من آراء أهل المدينة الفاضلة ، ولذلك لا يرتسم في نفوسهم شيء من المعقولات . وتكون نفوسهم حينئذ لا فضل لها على أجسادهم ولا فرق بين نفوسهم وأجسادهم . وهكذا تنحلّ نفوس هؤلاء مع انحلال أجسادهم وتصير كلها الى العدم .

وكذلك شأن أهل المدينة الضالّة والمبدّلة . أما ملك المدينة الضالة وملك المدينة المبدلة فلأنهما يعرفان الآراء الفاضلة التي بدّلاها لقوميها أو أضلاّ قوميها عنها ، فان نفسيهما تخلّدان في العذاب مع نفوس أهل المدن الفاسقة .

أما اذا تسلّط ملك من المدينة الفاسقة أو الضالة أو المبدلة على جماعة من أهل المدينة الفاضلة ثم قهرهم على أن يفعلوا أفعال أهل المدينة الجاهلة ، فان

عملهم الذي قُهروا عليه والذي لا يعتقدون به لا يمكن أن يُكسب نفوسهم هيئة رديئة . من أجل ذلك لا تضرهم هـــذه الافعال ولا تتعذّب بها نفوسهم بعد الموت .

نقد ومقارنة

استقى الفارابي نظريّاته السياسية من البيئة الاسلامية وما كان فيها من الدول والدويلات في القرن الرابع للهجرة : فالخلافة العبّاسية كانت مدينة فاضلة كبرى ، والدولة البويهية كانت مدينة فاضلة وسطى ، والدولة الحمدانية كانت مدينة فاضلة صغرى . والدولة الفاطمية والدولة السامانية والدولـــة الاخشيدية مثلاً كانت من مضادّات الخلافة العباسية فالدولة البويهية فالدولة الحمدانية) .

واستقى الفارابي بعض آرائه من التاريخ السياسي للعراق القديم قبل حمورابي حينما كان في العراق دولة عامّة لم يمنع وجودُها وجودَ مدن مستقلّة ، وحينما كان رئيس المدينة (ملكها) يعتقد أنه يَحكُمُ المدينة باسم إلَه من الآلهة ويجمع الضرائب من أهل المدينة باسم ذلك الالَه ، وأنّ على جميع أهل المدينة أن يَخْدِموه . ومَعَ أن افلاطون قد جعل رئيس المدينة مَلِكاً فيلسوفاً ، فان الفارابي قد تأثّر في الشروط التي اشترطها في رئيس المدينة بالسومريّين والبابليّين والكَلدانيّين : إن هذه الشروط موجودة في النظام السياسيّ الذي تخيّله الحرّانيّون (الحرنانيّون ، الكلدانيّون) كما نرى في كتاب الفهرست مصر ٤٤٤ ، فلوغل ٣١٩ — ٣٢٠) وموجودة بلَفْظها عند اخوان الصفا (راجع رسائل اخوان الصفا ٤ : ٢٧ ، ١٨٢ — ١٨٦) . ثمّ ان الفارابي يرى أن رئيس المدينة يجب أن يكون نَبِيّاً فيلسوفاً مثل حَمورابي مثلاً ، فقد كان حمورابي مُشرّعاً تناول شريعته من الالَه شمس (فهو اذن نبي لأنه تناول شريعته من الالَه شمس ومتفلسف في الشرع أيضاً) .

ان الفارابي قد استقى الفكرة العامة (الدولة المثلى) من أفلاطون ؛ على ان الموازنة بين كتاب السياسة (الجمهورية) لأفلاطون وبين كتاب آراء أهل

المدينة الفاضلة للفارابي تُرينا فروقاً أساسية في آراء الفيلسوفين : قبول الفارابي بثلاث مدنٍ فاضلة وإقرار المدن غير الفاضلة في المجتمع (تأثّراً بأرسطو الى حدّ ما وبواقع الحياة الاجتماعية في أيام الفارابي الى حدّ كبير) . وطبقات المدينة عند الفارابي لا صِلةَ لها بطَبَقات الناسِ في مدينة أفلاطون . والرئيس عند الفارابي غير الرئيس عند أفلاطون .

للتوسّع والمطالعة

– كتاب المجموع ، القاهرة (جمالي وخانجي) ١٩٠٧ م .

– الثمرة المرضية (فريدريك ديتريشي) ليدن (بريل) ١٨٩٠ م .

– رسائل الفارابي ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٤٤ هـ = ١٩٦٧ م .

– كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الآلهي وأرسطوطاليس ، (ديتريشي) ، ليدن (بريل) ١٨٩٠ م ؛ (ألبير نادر) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠ م .

– رسالة في العقل (الاب بويج) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٨ م .

– احصاء العلوم (أمين عثمان) ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٤٩ م ؛ (وقف على طبعه أنخل غنصليس بلانسيه) ، مدريد ١٩٥٣ م .

– مبادىء الفلسفة القديمة ، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٩١٠ م .

– رسالة في الخلاء (نجاتي لوغال وآيدين صاييلي) ، انقرة (الجمعية التاريخية التركية) ١٩٥٠ م .

– فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته (محسن مهدي) ، بيروت (دار مجلة شعر) ١٩٦١ م .

– شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة (ولهلم كوتش وستانلي مارو) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠ م .

ـ ك آراء أهل المدينة الفاضلة (ديتّرشي) ، ليدن (بريل) ١٨٩٥م ؛ (ألبير نادر) ، بيروت ١٩٥٩ ؛ مصر ١٣٣٤ هـ = ١٩٠٦ م .الخ
ـ السياسة المدنية الملـّقب بمبادىء الموجودات (فوزي متري النجّار) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٤ م .
ـ الفارابيان ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م .
ـ الفارابي ، تأليف سعيد زايد ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٢ م .
ـ الفارابي ، تأليف عباس العقّاد ، القاهرة (الجمعية الفلسفية المصرية) ١٩٤٨ م .
ـ فيلسوف العرب والمعلّم الثاني ، تأليف مصطفى عبد الرازق ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٥ م .
ـ الفارابي ، تأليف الخوري الياس فرح ، جونية ـ لبنان (مطبعة الآباء المرسلين) ١٩٣٧ م .
ـ الفارابي ، تأليف الأب يوحنّا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٤ م .
ـ الفارابي ، تأليف جوزيف الهاشم ، بيروت (دار الشرق الجديد) ١٩٦٠ م .

إخوانُ الصَّفا

سُئل أبو حيّان التوّحيديّ ، سنة ٣٧٣ هـ (٩٨٣ م) عن إخوان الصفا وعن زيد بن رُفاعة فقال (المقابسات ٤٥) : « لا يُنسب الى شيء ولا يعرف له حال اذ تكلم في كل شيء ... وقد اقام بالبصرة زماناً طويلاً ، وصادق بها جماعة (مُحبّين) لأصناف العلم وانواع الصناعة ، منهم أبو سليمانَ محمدُ ابن مَعْشرٍ البُستي — ويعرف بالمقدسي — وابو الحسن عليُّ بن هارون الزنجاني ، وابو أحمد المهرجاني ، والعَوفي[1] وغيرهم ، وصحبهم ، وخدمهم . وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصداقة واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا انهم قرّبوا به الطريق الى الفوز برضوان الله؛ وذلك انهم قالوا : إن الشريعة قد دُنّست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيلَ الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة لانها حاويةٌ للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية . . . وصنّفوا خمسينَ رسالةً في جميع أجزاء الفلسفة عِلْميّتها وعمليّتهـا وسَمّوْها رسائل اخوان الصفا ، وكتموا فيهـا اسماءهم وبثّوها في الوارقين[2] ووهبوها لناس » .

أصلهم واسمهم

نشأ اخوان الصفا في البصرة في مطلع القرن الهجريّ الرابع . أما اسمهم

---

(١) ذكر ظهير الدين البيهقي (ت ٥٦٥ هـ = ١١٧٠ م) في رجال اخوان الصفا والعوقي، بالقاف لا بالفاء (تاريخ حكماء الإسلام ، دمشق ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م ، ص ٣٥ ، راجع الحاشية ص ٣٦) .

(٢) الوراق هو الذي ينسخ الكتب بأجر أو يبيع الكتب .

فأخذوه من باب الحمامة المُطوّقة في كتاب كَليلةَ ودِمْنةَ ليُدَلّ على صفوة الأخوّة (رسائل ١ : ٦٢ — ٦٣ ، الجامعة ١ : ١٢٨) .

يصف اخوان الصفا انفسهم بأنّهم اخوانٌ اصدقاءُ أصفياءُ وادّون محبّون علماءُ أخيارٌ فضلاء كرام متعاونون . وهم يؤكّدون جانب الصداقة ويرَوْن « أنّ صداقتهم قرابةُ رَحِم » ، وأن أحدهم يضحّي نفسه في سبيل اخوانه . ومن أقوالهم في سبيل الدعوة الى جماعتهم قولهم :

« ... فهلمّ إلى صحبة إخوانٍ لك فضلاءَ واصدقاءَ كرامٍ ، علومُهم حِكْمية وآدابهم نبويّة وسيرتهم ملَكية ولذاتهم روحانية وهممهم آلهية. واترك صحبة اخوان الشياطين الذين لا يريدونك الا لجرّ منفعة الاجساد او لدفع المضرّة عنها . وكن ، يا أخي ، من المؤمنين الذين بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهَوْن عن المنكر » .

ويحسن أن نلاحظ أن الجماعة يسمّون أنفسهم « اخوان الصفا وخلاّن الوفا » ، باسقاط الهمزة من « الصفاء والوفاء » .

غايتهـــم

لا ريب في أنه كان لاخوان الصفا غاية من تأليف جماعتهم ، غير أنهم كتموا هذه الغاية لأنهم ألّفوا جماعة سرّيّة .

واخوان الصفا يصرّحون بعدد من الغايات العامّة ، فهم يقولون إن غرضهم صلاح الدين والدنيا ، والاقتداء بالحكماء وبالفيثاغوريين من الحكماء على الاخص ، وأن مذهبهم النظر في جميع العلوم الطبيعية والرياضية والآلهية ، وأنهم لا يُعادون علماً من العلوم ولا مذهباً من المذاهب .

غير أنهم أيضاً يقولون إن ما يذكرونه من ذلك انما هو رموزٌ وإشارات يجب التنبّه لما تنطوي عليه . فهل كان لهم غاية سياسية مثلاً ؟

اذا علمنا أن اخوان الصفا كانوا جماعة سريّة فلا يبعُد أن يكون لهم غاية سياسية من الوصول الى الحكم أو القضاء على الدولة القائمة على الأقل . ولكن الجماعة لم يصرّحوا بذلك ولا سلكوا في حياتهم العملية مسلكاً يحملنا على الميل

الى أنهم قصدوا ذلك.

وعندي أن الغاية السياسية لقلب الحكم بعيدة جداً عن اخوان الصفا :

أ — انهم لم يصرّحوا بذلك ولا حاولوا ذلك.

ب — ان الدولة البويهية التي كانت تتولىّ الحكم الفعلي في فارس والعراق ، والتي نشأت جماعة إخوان الصفا ثم انقرضت في أيامها ، كانت دولة تعطف عليهم ، فلا يُعقل أن يتآمروا عليها.

جـ — ثم ان الاخوان أنفسهم صرّحوا بغايات يمكن أن تكون معقولة ومقبولة من جماعة مثلهم.

يبدو أن اخوان الصفا كانوا جماعة من المتفلسفين الاخلاقيين الذين رأوا النزاع الاجتماعيّ والسياسي والديني راجعاً الى تعدّد الأديان والمذاهب الدينية والجنسية (القومية) في الخلافة العباسية ؛ فأحبّوا أن يُذيبوا جميعَ تلك الخلافات في مذهب واحد جامع مبنيٍّ على أشياءَ مأخوذةٍ من جميع الاديان والمذاهب. ولم تكن تلك المحاولة محاولة أولى ولا أخيرة في التاريخ ، فالمانوية مثلاً كانت جمعاً بين المجوسية والمسيحية ، كما كان مذهب السيخ في الهند جمعاً بين الهندوكية والاسلام.

عقيدتهم

كل دعوة محتاجة الى عقيدة. وتكون تلك العقيدة ، في أكثر الأحيان ، متلبّسة بشيء من العقائد السائدة. من أجل ذلك أكثر اخوان الصفا من الكلام على الاسلام وعلى رجال الشيعة خاصّة حتى ظنّ نفر من الدارسين أن الجماعة شيعة إمامية أو اسماعيلية. غير أن اخوان الصفا أنفسهم يذكرون أنهم يرمزون بهذه الأسماء الى مبادىءَ ومداركَ ومثُلٍ عُليا معيّنة. أن هذه الألفاظَ في رسائلهم يجب ألاّ تُفهَمَ على ما يَفهم العامة منها ؛ فهم اذا ذكروا القرآن عَنَوْا به رسائلهم ، واذا قالوا : «أهلُ بيتِ نبيّنا» فانما يَعنُون إخوانهم. و «الحسينُ» رمز لكل انسان يُستَشهَدُ في سبيل مبدأه.

«اخوان الصفا» نشأوا نشأة اسلامية ولكنّهم انحرفوا عنها لما اعتقدوا أن

من يعرف الله حق معرفته مستغنٍ عن الرسل (٤ : ٢١) ، وأن الشرائع من وضع البشر .

أما غايتهم فهي الحياة التي وراء هذه الحياة الدنيا ، والتي هي في عُرفهم الحياة الحقيقية للنفس العاقلة الخالدة . ثم انهم في فلسفتهم مُتخيِّرون لا يتمسّكون بدين واحد ولا بفلسفة واحدة ، بل يأخذون من كل دين وعلم وفلسفة ومذهب ما يعتقدون انه جميل مفيد . ثم هم يَرَوْنَ « ان النفس تبلغ اقصى غاياتها اذا ترقّت في المراتب العالية بالنظر في العلوم الآلهية والسلوك في المذاهب الروحانية الربانية والتعبد في الامور الشريفة من الحكمة على المذهب السُقراطي والتصوف والتزهد والترهب على المنهج المسيحي والتعلق بالدين الحنيفي ... (٣ : ٢٨) » . اما الانسان « العالم الخبيرُ الفاضل الذكيّ المستبصر » عندهم فانما هو « الفارسيّ النِسبة ، العربي الدين ، الحَنَفي المذهب ، العراقي الآداب ، العِبرّاني المخبر ، المسيحي المنهج ، الشامي النُسك ، اليونانيّ العلوم ، الهندي البصيرة ، الصوفي السيرة ، المَلَكي الاخلاق ، الرباني الرأي ، الآلهي المعـــارف (٢ : ٣١٦) » .

حقيقة أمرهم

كان اخوان الصفا يدّعون الى العيش في مدينة روحانية مشتركين في العلم والمال ، ومذهبهم فيها الصداقة والنصيحة وحسن المعاملة ثم النظرُ في جميع الموجودات والبحث عن مبادئها وعِلّة وجودها وعن مراتب نظامها والكشف عن كيفية ارتباط معلولاتها . ثم ان عبادة الله ليس كلها صلاةً وصوماً ، بل عِمارةُ الدين والدنيا . والعبادة الشرعية من الصوم والصلاة والحج ليست مقصودةً عندهم لذاتها بل هي إشارات إلى غايات قصوى . والناجي الحقيقي في الآخرة من كان جامعاً لفضائل الأمم والأديان كلها ؛ والنجاة لا تـــكون بالعبادة والاخلاق فقط ، بل بالاحاطة بالعلوم والمعارف ايضاً .

سبيل دعوتهم ونظام جماعتهم

يبدو أن جماعة اخوان الصفا بدأت من رجل واحدٍ اختار رجلاً ضمّه

إلى نفسه ؛ ثم اتفق الاثنان على رجل ثالث ضماه اليهما . ثم اتفق الثلاثة على رابع والاربعة على خامس ، وهلم جراً . فجماعة إخوان الصفا لم تكن مفتوحة للراغبين في الانتساب اليها ، بل كان أعضاء الجماعة أنفسهم ينتقون الذين يرغبون في ضمهم اليهم . فاذا وقع اختيارهم على رجل دعوه بالأسلوب الذي يوافق مستواه العقلي ومرتبته الاجتماعية :

أ — إذا كان صغيراً أقاموا له حفلة بيضاء (عامة) ودعوه مع أتراب له اجتذاباً له ولنفر من أترابه الى جماعتهم . وقد كان اخوان الصفا يرغبون في صغار السن رغبة عظيمة كي ينشئوهم على المبادىء التي تلائم الجماعة .

ب — اذا كان رجلاً فوق العشرين بعثوا اليه رجلاً منهم من طبقته وأهل صناعته فيعاشره مدة (من غير أن يشعره بأنه من اخوان الصفا) . فاذا رآه يوماً في أزمة نفسية أو مادية أو اجتماعية عرض عليه مساعدة بريئة . ومن هذه الطريق يعرفه فيما بعد باخوان الصفا وبأهدافهم .

ج — اذا كان الرجل وجيهاً كبيراً أو غنياً أو عالماً حكيماً بعثوا اليه رجلاً حكيماً منهم يستمليه أولاً الى نفسه بحسن المعاملة وصفاء الصداقة وصواب التفكير ، ثم يستمليه — اذا رأى فيه ميلاً — الى الدخول في عداد الجماعة .

وكان اخوان الصفا لا يقبلون النساء في جماعتهم ، ولا يقبلون الكهول الذين مردت أنفسهم على سلوك معين في الحياة وأصبح من العسير أن يستمالوا الى رأي جديد .

ولما عمت الدعوة وانتشرت في البلاد وأصبح من المتعذر أن يرسلوا الى كل من يتوسمون فيه الميل الى جماعتهم داعياً خاصاً ، جعلوا يرسلون رسائلهم الى أشخاص مختلفين في البلاد ، ويكون لهم في الأماكن الرئيسة نفر من إخوانهم يراقبون تأثير تلك الرسائل على الذين يتسلمونها . فاذا علموا أن رجلاً لم يتقبل تلك الرسائل تقبلاً حسناً ، أو كان يندد بها ، قطعوها عنه . واذا رأوا أن رسائلهم أثرت فيه أوعزوا الى أخيهم في المنطقة بأن يقاربه بالدعوة شخصياً .

والداخل جديداً في جماعة اخوان الصفا يُسمّى «متشيّعاً»، وهم لا يَبثُّون اليه شيئاً من أسرارهم إلاّ بعد أن يَثِقوا من اخلاصه. ثم يبدأون ببث تلك الاسرار شيئاً فشيئاً. وفي جماعة اخوان الصفا أربع طبقات:

(١) الاخوانُ الابرارُ الرحماء — وهم الذين اتمّوا خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً من العُمُر، فتنبهتْ فيهم «القوة العاقلة المميزة لمعاني المحسوسات الواردة على القوة الناطقة»، وهم يتميزون بصفاء جوهر النفس وجودة القَبول (للعلوم والصنائع) وسُرعة التصور. اما مرتبتهم فتقابل أرباب ذوي الصنايع في المدينة (الدولة).

(٢) الاخوان الاخيار الفضلاء — وهم الذين بلغوا ثلاثين سَنةً، وقد تنبّهت فيهم «القوة الحِكْمية الواردة على القوة العاقلة». وميزتهم مراعاة الاخوان وسخاء النفس واعطاء الفيض والشفقة والرحمة والتحنن على الاخوان. اما مرتبتهم (في الجماعة) فمرتبة الرؤساء ذوي السياسات.

(٣) الاخوان الفضلاء الكرام — وهم الذين بلغوا أشُدَّهُم وبلغوا الاربعين سنةً، فتنبهت فيهم القوة الناموسية الواردة بعد مولد الجسد بأربعين سنةً... وهي تقابل مرتبة الملوك ذوي السلطان والامر والنهي والنصر والقيام بدفع العناد والخلاف... بالرفق واللطف والمداراة في اصلاحه».

(٤) لم ينعت اخوان الصفا هذه الطبقة، ولكنها طبقة الاخوان الذين بلغوا خمسين سنة. والوصول اليها هو المقصود من جميع رياضيات النفس، وفيها تتنبّه «القوة الملكية الواردة بعد سن الخمسين من مولد الجسد. وفي هذه المرتبة تبلغ النفس من القوة منزلة تشاهد فيه الحق عِياناً وتتصل بملكوت السموات وتدرك حقائق القيامة والبعث والحساب ومجاورة الرحمن.

رسائلهم

ان رسائل اخوان الصفا التي بأيدينا اليوم ليستْ وَحْدةً تأليفية، فقد ألّفها جماعة من أهل العلم في مدة طويلة. وعدد الرسائل اليوم واحدةٌ وخمسون رسالة ثم رسالة هي فِهْرِسْتٌ، فيصبح العدد على ما يذكر اخوان الصفا

أنفسهم اثنتين وخمسين رسالة .

قسّم اخوانُ الصفا رسائلهم أربعة أقسام موصوفة في ما يلي :

(أ) الرسائل الرياضية التعليمية (العدد — الهندسة — النجوم — الموسيقى — الجغرافية — النِسب العددية ، أي الصلات الروحية بين الاعداد — الصنائع العلمية النظرية ، اي انواع العلوم المختلفة كالنبات والحيوان والالهيات الخ — الصنائع العملية والمهنية كالصيد والحراثة والبناء والكتابة الخ — بيان اختلاف الاخلاق — المنطق باقسامه) .

(ب) الرسائل الجسمانية الطبيعية (سَمْعُ الكِيان ، أي المادة والصورة والزمان والمكان والحركة — صورة العالم — الكون والفساد — الآثار العُلْوية ، أي أحوال الجوّ — تكوّن المعادن — ماهية الطبيعة ، أي أثر الطبيعة في النبات والحيوان والمَعْدِن ... — اجناس النبات — اجناس الحيوان — تركيب جسد الانسان ... — الحواسّ والمحسوسات — أثر الأفلاك في الجنين — الانسان عالم صغير — ترقّي النفوس في أجسادها — طاقة الانسان لاكتساب المعارف — ماهية الموت والحياة — اللذات والآلام — علل اختلاف اللغات) .

(ج) الرسائل النفسانية العقلية (المبادىء العقلية على رأي الفيثاغوريين — المبادىء العقلية على رأي اخوان الصفا — العالَم انسان كبير — العقل والمعقول — العالَم ، مبدأه وترتيبه وغايته ... — ماهية العشق الالهي — البعث والحساب والمعراج — الحركة — العلل والمعلولات — الحدود والرسوم) .

(د) الرسائل الناموسية الالهيّة والشرعية الدينية (الآراء والمذاهب — الطريق الى الله — اعتقاد اخوان الصفا — عُشرة اخوان الصفا — الايمان وخصال المؤمنين — الناموس الالهي والوضع الشرعي — الدعوة الى الله — الجن والملائكة الخ — انواع السياسات — صورة العالم — السحر والعزائم) .

ومع أن رسائل اخوان الصفا مقسّمة على منهاج يقرب من التقسيم اليوناني للفلسفة ، فان ما ذكره اخوان الصفا في رسائلهم من الفلسفة والعلوم لم يكن مقصوداً لذاته . لقد كان اخوان الصفا يريدون ان يثقّفوا اخوانهم بتلك

المعارف الفلسفية والعلمية ، ولكنّهم في الحقيقة كانوا يتخذون من تلك المعارف ستاراً يبثّون من ورائه آراءهم المتعلّقة بدعوتهم .

وكان لاخوان الصفا رسالة تسمى « الرسالة الجامعة » ، وهي في الحقيقة موجز لرسائلهم مقتصرٌ على الغايات الاساسية من غير ذكرٍ لتفاصيل العلوم والمعارف التي كانوا قد ذكروها مفصّلة في الرسائل . ولقد كانت الغاية أن تُقرأ الرسالة الجامعة بعد قراءة سائر الرسائل ، وأن يُضنّ بها على العامة .

قيمة رسائل اخوان الصفا وأغراضها

لرسائل اخوان الصفا قيمة ذات ثلاث شُعب :

أ ــ انها صورة للحياة العقلية في القرن الهجري الرابع ، وخصوصاً من الجانب الفكري . وهي في الحقيقة مجموعٌ يَضُمّ الآراءَ الفلسفية منذ أيام ثاليس الملطي .

ب ــ انها أول كتاب (مجلّد) ضم بين دفّتيه جميع أقسام الفلسفة .

ج ــ انها المحاولة الاولى لتثقيف العامة بفنون العلم والفلسفة .

نظرية المعرفة

يخالف اخوان الصفا افلاطون في قوله بأن النفس تَعْرِفُ بالتذكّر (راجع فوق؛ ص ١٠٢) ويعتقدون أن الانسان اذا ولد كان لا يعرف شيئاً [١] . وهم يعتقدون أيضاً أن جميع المعارف (حتى تلك التي يظن نفر من الفلاسفة أنها معروفة بأوائل العقول) ترجع في حقيقتها الى ادراك الحواسّ لها ، قالوا : « ثم اعلم أن كثيراً من العقلاء يظنون أن الاشياء التي تُعْلَم بأوائل العقول مركوزة ، (يَعْنون ان المعرفة طبيعية في النفس) ... ويُسمّون العلم تذكّراً ، ويحتجون بقول افلاطون : التعليم تذكر . وليس الأمر كما ظنوا .. والدليل

(١) تأثر اخوان الصفا في ذلك بالقرآن الكريم (١٦ : ٧٨ ، سورة النحل) : « والله أخرجكم من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً ، وجعل لكُمُ السمعَ والأبصارَ والأفئدَةَ لعلّكُم تشكُرون » .

على صحّة ما قلنا أن كلّ ما لا تدركه الحواسّ بوجه من الوجوه لا تتخيّله الأوهام ، وما لا تتخيله الاوهام لا تتصوره العقول ... وعلى هذا القياس حكمُ سائر المعقولات ، فانها مأخوذة أوائلها من الحواسّ ... والدليل على على ذلك أن العقلاء متفاوتو المرتبة في ادراك المعقولات ، وذلك راجع الى تفاوتهم في جودة الحواسّ وفي حسن تأملهم للموجودات وأسباب أخَرَ شتى (٣ : ٣٩٣ — ٣٩٤) .

نظرية العدد والفيض

الغالب على اخوان الصفا أنهم يقلّدون الفيثاغوريين . وكان الفيثاغوريون يعتقدون أن هذا العالم الذي نعيش فيه مركّب ، مادّياً وروحياً ، من النِسَب العددية : إنه لم يكن مؤلّفاً من العناصر الاربعة أو من بعضها ، بل من الارقام والاعداد المرتبطة فيما بينها بنِسَب معيّنة .

ولكن بما أن فلسفة اخوان الصفا كانت تلفيقية (متراكمة من فلسفات مختلفة) ، فانهم قبلوا في بعض وجوه فلسفتهم القول بالهيولى والمادّة والعلل والاسباب .

ويتكلّم اخوان الصفا في الاعداد على نحوين :

(١) على النحو العلمي : في الجمع والتفريق (الطرح) والضرب ، وعلى الاعداد المذكّرة (الوتر) والمؤنّثة (الشفع) ، وعلى الاعداد التي تنقسم على اثنين أو ثلاثة الخ بلا باقٍ ، وعلى الاعداد الصحيحة والكسور ، وعلى الاعداد التي لها جِذر تربيعي (نحو ٩ = ٣ × ٣ ؛ ٢٥ = ٥ × ٥) ، والاعداد التي ليس لها جذر تربيعي ، الى غير ذلك مما نعرفه في علم الحساب . ويتكلّمون مثل ذلك أيضاً في الهندسة (في أحكام النقطة والخطوط والسطوح والاشكال) .

ويرى اخوان الصفا أن الغاية من تعلّم الهندسة هو رياضة العقل لتفهّم الفلسفة عموماً والآلهيات على الأخص . فالنظر في الهندسة الحسّية يعين على الحذق في الصناعات العملية (كالبناء والتجارة وعمل الآلات والادوات) .

وأما النظر في الهندسة العقلية فانه يؤدّي الى الحذق في الصناعات العلمية كلّها .

(٢) على النحو الخرافي أو الماورائي المتخيّل .

يوافق اخوان الصفا رجالَ الاديان في أن العالم مُحْدَثٌ (موجودٌ بعد وجود الله) وأن الله خلق العالم من العدم بمادته وصورته . ولكنّهم لا يعتقدون أن العالم خُلق على الشكل المرويّ في الاديان ، وهم يَرَوْنَ أن هذا الشكلَ من الخَلْق الحسّيّ المرْويّ في الأديانُ يُقْصَدُ منه تقريبُ فكرةِ وجود العالم من أذهان عوامّ الناس . من أجل ذلك اذا سأل العامي عن خلق العالم فإننا نكتفي بأن نقولَ له إن الله خلقه ، وهذا يكفيه ويرضيه ؛ كما لو أن طفلاً سأل أمّه عن الحلاوة من أين جاءت ، فأن أمه تقول له إن أباه اشتراها — وليس يُفيدُ الطفلَ ولا العامّةَ ، في رأي اخوان الصفا ، أن يعرفوا شيئاً وراء ذلك عن صُنع الحلاوة أو عن خلق العالم .

كيف فاض هذا العالم

يلفّق اخوان الصفا طريقة الفيض مما كان في هذه النظرية عند أفلاطون وأفلوطين ثم يمزجونها بفلسفة فيثاغوراس في الاعداد وبفلسفة الفلاسفة الطبيعيين من القول بالعناصر الاربعة نزولاً الى فلسفة أرسطو القائلة بالهيولى والصورة .

يجري الفيض في تسع دركات (من أعلى الى أدنى) لأنّ الارقام تسعة . وهو يجري بالضرورة لأن الله جَواد مُنْعم فلا يجوزُ أن يمنعَ نعمته وَجُودَه عن الظهور . وفي ما يلي وصف لظاهر نظرية الفيض عند اخوان الصفا :

ان الموجود الاول (الله) قديم قائم بنفسه حكيم قدير عالم . ومنه يكون الفيض حسب المراتب التالية :

أولاً — قال اخوان الصفا : « ان الباري جلّ ثناؤه أولُ شيء اخترعه وأبدعه من نور وَحْدانيته كان جوهراً بسيطاً يقال له العقل الفعّال ، كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار » . فالعقل الفعّال ، عند اخوان الصفا اذن ، هو الواحد المقابل لله : بعد أن خلق الله العقل الفعّال أودع الله فيه

جميع صور الموجودات حتى تفيضَ تلك الموجودات من العقل الفعّال (لأن الله لا يمكن أن يباشر ايجاد الموجودات التي تتصل بالمادة). وهذا العقل الاول في ترتيب الفيض يسمّى أيضاً العقلَ الكليّ.

ثانياً — تفيض النفس الكلّية من العقل الكليّ (وهي التي تتحكّم في العالم بالتحريك والتشكيل والتصوير).

ثالثاً — يفيض الجسم الكليّ (وهو جملة الوجود الماديّ) من النفس الكلية.

رابعاً — من النفس الكلّيّة مباشرة تفيض الهيولى الاولى (وهي جوهر بسيط لم يتلبّس بعد بصورة، ولكنّ فيه استعداداً لأن يتّخذ كل صورة من صور المصنوعات الالهّية الاولى كالماء والتراب والرخام وأشباهها).

خامساً — تفيض الطبيعة (قوى الطبيعة) وهي التي تفعل الحياة في الاجسام الموجودة في عالمنا من الحرارة والنمو.

وهنا يقف أثر العقل الفعّال (العقل الكليّ)، لأن الفيوضات التالية ناقصة ولا تليق باهتمامه.

سادساً — يفيض الجسم، أو الجسم الكلّيّ المطلق، وهو ما أصبح له طول وعرض وعمق (ولكن قبل أن تتألّف منه العناصر الاربعة).

سابعاً — يفيض الفلك، وهو جسم شفّاف كُرِيّ يحيط بالعالم.

ثامناً — تفيض الأركان (العناصر الاربعة): الماء والهواء والتراب والنار.

تاسعاً — تفيض المولّدات (الاجسام الجزئية العامة: مثل الخشب والحديد والنبات واللحم).

النفس: أصلها ومصيرها

النفس عند اخوان الصفا جوهرة روحانية بسيطة سماوية حيّة بذاتها علاّمة بالقوة فعالة بالطبع. وهي تبقى بعد مفارقة الجسد إما متلذّة مسرورة فرحانة واما مغتمّة خاسرة.

والنفس الجزئية (نفس الفرد الواحد) جزء من النفس الكلّيّة، ولكن ليست منفصلة منها ولا هي إيّاها بعينها.

كانت النفس في العالم الروحاني في الملأ الاعلى مقبلة على العقل الفعّال تقبل منه الفيض والفضائل والخيرات ، وهي ملتذّة مستريحة . فلمّا امتلأت من الفضائل أرادت أن تتولى هي الفيضَ على ما هو دونها ، فجعلت تُفيض شيئاً من فضائلها على الهيولي . فلما رأى الباري ذلك عدّه منها جِناية ، فأراد أن يعاقبها عقاباً هو من جنس عملها . إن النفس كانت تتسلّى ، وهي في الملأ الاعلى ، بأن تدبر الهيولى (المادة) في الأرض من غير أن تتعرّض لمساوىء الوجود في الارض ومن غير أن تتحمّل تَبِعة ما تعمل . من أجل ذلك أخرج الله النفس من الملأ الاعلى وفرض عليها أن تتّصل بالجسد وتشاركه الحياةَ في الدنيا بحسناتها وسيّئاتها .

وموعد سقوط النفس (الجزئية) الى الجسد الذي تُخص به هو يوم مسقط النطفة لذلك الجسد في الرَّحِمِ . وتخضع النفس في النطفة ، وهما في الرحم ، لتأثير الكواكب ؛ فهم يقولون (٢ : ٣٥٣ — ٣٦٠) :

اول ما تسقط النطفة في الرَّحِمِ يكون التدبير لزُحَلَ لأن فلكه اقصى الافلاك عن الارض واقربها الى عرش الرحمن . فاذا تم الشهر الاول انتقل التدبير الى المشتري في الشهر الثاني ، وفي الشهر الثالث يصبح التدبير للمرّيخ . فاذا كمَل الشهر الثالث انتقل الجنين الى تدبير الشمس رئيسة الكواكب ومَلِكة الفلك وقلب العالم فتنفخ في الجنين روح الحياة ، وتسري النفس الحيوانية فيه . وفي الشهر الخامس ينتقل التدبير الى الزُهَرة — وهي صاحبة النقش والتصاوير — فتستقيم خِلقة الجنين وتظهر اعضاؤه . وتكون سُرّة الجنين متصلة بِسُرّة أمّه تمتص منها الغذاء الى يوم الولادة . واذا كان الجنين ذكراً كان وجهه مما يلي ظهر امه ، وان كان انثى فعكس ذلك . وعند دخول الشهر السادس يصير التدبير لعُطارد .. فيتحرك عندئذ الجنين في الرحم ويتنفس ويستيقظ وينام . ثم يدخل الشهر السابع ويصير التدبير للقمر فيربو الجنين وتشتد اعضاؤه .. ويحس بضيق مكانه ويطلب التنقل والخروج . ولكن ربما بقي الى الشهر الثامن ..

ومع ما يلحق النفس من الاذى في الحياة الدنيا فانها تستفيد كثيراً من المعارف. ان النفس لا تستطيع أن تكتسب فضائل – فوق فضيلة التأمل في الباري تعالى في الملأ الأعلى – الا اذا اتصلت بجسد في هذه الأرض.

فاذا استطاعت النفس ان تستكملَ فضائلَها في هذه الحياة الدنيا ثم فارقت جسدها فانها تعود الى مكانها الأوّل وهي أكثر اختباراً وأكثر استعداداً للتمتّع باللذات الروحانية في الملأ الأعلى. وأما اذا لم تستكمل فضائلها فانه يُحال بينها وبين عودتها الى مكانها الاول فتبقى هاوية في ظلام اللانهاية (تهوي في الهواء دون السماء راجعة إلى قعر الاجسام المدلهمة وأسر الطبيعة الجسدانية) ويكون لها ذلك عقاباً على تضييع فرصة وجودها في الجسد.

الحشر الأصغر والحشر الأكبر: الدنيا والآخرة

يبقى الجنين في الرحِم مدة حتى يتكامل خَلْقه ويصبح قادراً على الخروج الى الدنيا والعيش فيها. وكذلك النفس تبقى في الجسد حتى تصبح مستعدّةً للحياة الروحانية الكاملة في الملأ الاعلى.

ومفارقة النفس للجسد (بموت الجسد) يدعى، عند اخوان الصفا، القيامة أو الحشر الاصغر. واخوان الصفا لا يخافون الموت ولا يكرهونه، بل يحبونه ويستعجلونه، لأن هذا الدنيا للجسد دار عذاب. أما الحياة الثانية للنفس، بعد موت الجسد، فهي الحياة الحقيقة: حياة الكمال وحياة السعادة والنعيم.

فاذا فارقت جميع النفوس الجزئية أجسادها، ولم يبق في هذا العالم الماديّ حياةٌ، لم يبق هنالك ضرورةٌ لبقاء النفس الكليّة في هذا العالم ولا لبقاء العالم نفسه. عندئذ تعود النفس الكليّة – التي كانت النفوس الجزئية تتفرّع منها – الى الله فيبطُل العالم ثم يبطل الوجود كله ما عدا الله. هذا هو الحشر الأكبر أو القيامة الكبرى، وهو نهاية للعالم وخرابٌ له.

بعدئذ يعود الفيض من جديد.

الايمان والأديان والشرائع

الايمان نوعان : ظاهر وباطن . فالايمان الظاهر هو تصديق الانبياء في ما يقولونه والاقرار به باللسان . أما الايمان الباطن **فهو اضمار القلوب على تحقيق الأشياء التي أقرّ بها اللسان .**

أما الاعتقاد بالله فهو أن يوقن المعتقد أن الله قد رتّب الوجود على ما اقتضت حكمته هو وعلى ما أصبح في الوجود من القوانين الطبيعية . ثم ان العالم يسير بمقتضى ذلك الترتيب وتلك القوانين من غير خلل ولا تبديل . والله لا يبدّل ذلك الترتيب ولا يُخلّ بتلك القوانين ، لا لأنه عاجز عن ذلك ، بل لأن حكمته وضعت ذلك ولأنه ليس من المعقول أنْ يخالف حكمته بنفسه .

أما الملائكة والجن والشياطين وابليس فهم عند اخوان الصفا رموز الى القوى الطبيعية . ان نفوس الناس ، اذا فارقت ابدانها وكان ناسها صالحين ، أصبحت بعد مفارقة أبدانها ملائكة . وكذلك النفوس الشرّيرة تصبح مَرَدةً وعفاريتَ من الجن ، اذا هي فارقت أبدانها . أما ابليسُ رئيس الشياطين والشياطينُ فانهم البشر الجاهلون لحقيقة الدين وحقيقة المَعاد والمنكرون لها احتجاجاً منهم بأنها من الامور الغائبة عن أبصارهم .

والانبياء ، عند اخوان الصفا ، أطبّاء النفوس ومنجّموها . ومن خصائصهم الوحي ثم اظهار الدعوة في الامة ثم تدوين الكتاب المنزل وايضاح معانيه ، ثم مداواة النفوس وتهذيبها وإقامة الاحكام بين الناس . وربما كان النبي نفسه مَلِكاً لأن النبوّة تنظر في أمر الدين والدنيا معاً . وربما كان الملك شخصاً غير النبي في الزمن الواحد ، إذِ المُلك والدين توأمان لا قيام لأحدهما الا بالآخر .

ويرى اخوان الصفا أن الانبياء كثار وفيهم من لم تنص عليه الكتب السماوية . فالنبوّة عندهم هي أرقى الدرجات التي يصل اليها العلماء والفلاسفة ، فكلّ فيلسوف كبيرٍ نبيٌّ . من أجل ذلك نراهم يجمعون بين موسى وعيسى

ومحمد وزرادشت وسقراط وعلي والحسين وبين الحكماء منهم من اخوان الصفا أنفسهم في طبقة واحدة.

والانسان أفضل المخلوقات وخليفة الله في أرضه، ولذلك وجب أن يأتيه الوحي من الله حتى يحسن القيام على غير أبناء جنسه وعلى من هم دونه من أبناء جنسه أيضاً. والانبياء متفاوتون في قبول الوحي على حسب استعدادهم. والوحي عندهم من عمل القوة المتخيّلة.

والدين، عند اخوان الصفا، أن ينقاد كل مرؤوس لطاعة رئيسه، وألاّ يعصيه في ما يأمره به وينهاه عنه فيما فيه صلاح للجميع. والدين ضروري في سياسة الناس. ثم ان كثيراً من الناس مجبولون على التديّن والورع، وهم في كلّ حين يسألون الله المغفرة ويطلبون منه حسن التوفيق في الدنيا وخيرَ الآخرة. واخوان الصفا يحثّون الانسان العاقل على أن يبحث عن دين بلا عيب، وهم لا يَعْذِرونهُ اذا تمسّك بدينه ومذهبه وهو يرى حوله خيراً منهما.

اما «الدين» عندهم فهو دين الاسلام (٤ : ٥٩)، إذ «ملّة الاسلام آكد الاسباب لأنه خير دين دان به المتألهون وافضل طريق يقصده إلى الله القاصدون، وهو القدوة بدين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وبعلم كتابه الذي جاء به مهيمناً على كتب الاولين، وبسنة الشريعة التي هي أعدل سنة سنّها المرسلون (٤ : ٢٤٢)». وهكذا كان الاسلام أفضل الاديان، والمسلمون أفضل الامم (٤ : ١٧٢).

وللدين ايضاً، كما للايمان، ظاهر وباطن. وظاهر الدين هي الاعمال التي يأمر بها الدين جميع أتباعه كالصلاة والصيام والزكاة والقراءة والتسبيح وعلم الاخبار والروايات والقِصص. وهذه الأمور تليق بالعامة. وأما باطن الدين فهو النظر في مقاصد الدين. فلكلّ عمل في الدين غاية قصَدها واضع الدين من وراء ذلك العمل. فاذا استطاع الانسان العاقل، في رأي اخوان الصفا، أن يعرف القصد من ذلك العمل الديني ويصل اليه فلا عليه أن يقوم

بالعمل نفسه. وهذا طبعاً للخاصّة من الحكماء.

وهناك فرق بين الدين والشريعة. الدين أمر الّهي، وهو اطمئنان في الانسان واعتقاد بالله وبأحوال الدنيا والآخرة. ولذلك لا يجوز الإكراه في الدين، لأن الاكراه لا يمكن أن يغيّر شيئاً من عقيدة الانسان الباطنة.

ثم ان الدين واحد عند جميع الانبياء. ولكنّ للدين شرائعَ متعددة بتعدد الانبياء، وبتعدد البيئات التي يوجد فيها هؤلاء الانبياء. والشريعة او «شريعة الدين» امر وضعي دنيوي به يكون ثبات الدين ودوامه بين الناس، ولذلك جاز اكراه الناس على اتباع الشريعة ولم يَجُزْ اكراههم على الاخذ بالدين. فالعمل بالشريعة اذن ليس شيئاً اكثر من العمل بظاهر الدين مجاراة للناس، سواءٌ أكان الانسان يعتقد بما يعمل ام لا يعتقد به.

والشريعة تكون لأتباعها بمثابة مدينة (دولة) روحانية، يعيشون فيها عيشة روحية. وكلما كان عدد اتباع الشريعة اكثر كانوا هم اشدّ سروراً وفرحاً.

ولا يجوز لأحد ان يتهاون بأمر الناموس (الشرائع)، حتى الفلاسفةُ لا يجوز لهم ذلك. وكذلك لا يُغفر لأحد ان يستغلّ أمر الشريعة في سبيل الدنيا.

موقف اخوان الصفا من الأديان وأهلها

يرى اخوان الصفا ان اختلاف الناس في الرأي الديني وفي الشرائع والمذاهب أمر طبيعي لتفاوت المقدرة في الذين وضعوا تلك الشرائع ولاختلاف الناس الذين وُضعت تلك الشرائع لهم. ولاختلاف الآراء والمذاهب فوائدُ، منها أن كل صاحب شريعة يغوص بعقله على استنباط الغايات من دينه ومذهبه ثم يحاول أن يؤلف البراهين للدفاع عما يعتقد ولإبطال حجج خصوم دينه ومذهبه. ويحاول أتباع الأديان والمذاهب في أثناء ذلك أن يبحث بعضهم عن عيوب بعض فيتجنّبوا ما يَرَوْنَه عيباً ويتمسّكوا بما يرونه فضيلة. ثم ان اخوان الصفا يرتاحون الى تعدّد الشرائع والمذاهب، لأن وجود شريعة واحدة في البيئة يجعل الأمور ضيقة على الناس في حياتهم الاجتماعية. ولقد وقف اخوان الصفا من الاديان والمذاهب موقفاً عملياً:

« انهم لا يعادون علماً ولا مذهباً » . وقد أمروا أتباعهم بألا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ، وألاّ يتعصبوا لمذهب على مذهب : إنّ رأيهم ومذهبهم يستغرقان المذاهب كلّها ويجمعان العلوم جميعها .

ويرى اخوان الصفا أن الانسان العاقل حرٌّ في أن يعتقد من الآراء والمذاهب ما يشاء ؛ ولكنهم ينكرون ثلاثة أمور :

أ ــ أن يعتقد الرجل رأيين متناقضين في وقت واحد ؛

ب ــ أن يترك رأياً ثم يعود اليه ؛

ج ــ أن يعتقد رأياً قد ظهر فسادُه عند العاقلين .

الآراء الفاسدة ، في نظر اخوان الصفا : رأي الدهرية الذين يقولون إن العالم قديم ولا صانع له ؛ ورأي الثنويّة الذين يقولون بأن للعالم صانعين ؛ ورأيُ أهل التناسخ القائلين بتردّد النفس الواحدة في أجسام مختلفة مرة بعد مرة . ومنها آراء الصابئة الذين يَنْسِبون خلق العالم الى أحكام النجوم ؛ وآراء المشركين الذين يعدّدون الآلهة .

وأما الآراء الفاسدة من آراء الفرق الاسلامية خاصة فرأي الحَشْوية الذين يؤمنون بالخرافات المدسوسة في الحديث ، ورأي الشيعة الذين يعتقدون أن الامام مختفٍ من خوف أعدائه ، ورأي المتكلّمين الذين يكفّر بعضهم بعضاً وكلّهم مسلمون ، ورأي المُشبِّهة الذين ينسبون الى الله عدداً من صفات البشر ، ثم رأي الجبرية الذين يعتقدون أن الانسان مجبر على أفعاله ولا خِيَرَةَ له في عمل الجميلِ وترك القبيح .

ولإخوان الصفا تفسير بارع **للمعجزة**

تظهر المعجزة على يد الانبياء في ما يصيب الناس من نِعَمٍ أو نِقَم . ولكن تلك النعم أو النقم ليست نتيجة لرضى النبي أو سخطه ، بل نتيجة لطاعة الناس أو عِصيانهم للقواعد التي وضعها الانبياء . ان المريض اذا برىء من مرضه ، فالفضل لا يعود الى الطبيب وحدَه ، بل الى المريض الذي تقيّد باشارة الطبيب . ولو أن المريض عصى طبيبه فانه لا يبرأ ولو

أراد له الطبيب ذلك .

المجتمع والدولة

الناس عند اخوان الصفا طبقات مختلفة بعضها فوق بعض من يوم الولادة : بعضهم من أبناء الملوك ، وبعضهم من ابناء التجار ، وبعضهم من أبناء الفقراء . وهم يَرَوْنَ أن في اختلاف الطبقات حكمةً ، فان الانسان لا يستطيع أن يقوم بجميع أعمال المجتمع ، فلاختلاف طبقات الناس يسهّل قيام كل طبقة بعمل معيّن . ثم تتعاون جميع الطبقات على صلاح المجتمع .

والناس في المجتمع لا بد لهم من ملك يقيم سُنّة الدين والأحكامَ بينهم . من ذلك تنشأ الدولة . والدين والدولة عندهم لا يفترقان . إلاّ أن الدين أفضل لأن الدولة أقيمت من أجل اقامة احكام الدين .

وللدولة ، عند اخوان الصفا ، عُمرٌ معيّن وأدوار تتقلّب فيها . ولاخوان الصفا رسالة جمعوا فيها رأيهم في الدولة وعمرها وتبدّلها ، قالوا (١ : ١٣١ – ١٣٢) :

واعلم ، يا أخي ، بأن أمور هذه الدنيا دول ونُوَب [١] تدور بين أهلها قرناً بعد قرن ومن أمة الى أمّة .

واعلم بأن كل دولة لها وقت منه تبتدىء وغاية اليها ترتقي ، وحدّ اليه تنتهي . فاذا بلغت الى أقصى غاياتها ومدى نهاياتها تسارع اليها الانحطاط والنقصان وبدأ في أهلها الشؤم والخِذلان ؛ واستأنف في الآخرين (شيء) من القوة والنشاط والظهور والانبساط ، وجعل كل يوم يقوى هذا ويزيد ، ويضعف ذلك وينقص الى ان يضمحلّ الاول المقدّم ويستمكن الآتي المتأخر . والمثال في ذلك مجاري احكام الزمان ، وذلك ان الزمان كله نصفان نصفه نهار مضيء ونصفه ليل مظلم . وأيضاً نصفه صيف حار ونصفه شتاء

(١) دول جمع دولة ، ونوب جمع نوبة ، وكلتاهما بمعنى مجيء الأمر مرة بعد مرة . والدولة ايضاً الجماعة المنظمة تنظيماً سياسياً .

بارد وهما يتداولان مجيئهما وذهابهما : كلما ذهب هذا رَجَعَ هذا ، وتارة يزيد هذا وينقص هذا ؛ وكل ما نقص من احدهما زاد في الآخر بذلك المقدار ؛ حتى اذا تناهيا الى غايتيهما في الزيادة والنقصان ابتدأ النقص في الذي تناهى في الزيادة وبدأت الزيادة في الذي تناهى في النقصان . فلا يزالان هكذا الى ان يتساويا في مقداريهما ثم يتجاوزان على حالتيهما الى ان يتناهيا في غايتيهما من الزيادة والنقصان . وكلما تناهى احدهما في الزيادة ظهرت قوته وكثرت أفعاله في العالم وخفيت قوة ضده وقلّتْ أفعاله .

فهكذا حكم الزمان في دولة أهل الخير ودولة أهل الشر ، تارة تكون الدولة والقوة وظهور الافعال في العالم لاهل الخير وتارة الدولة والقوة وظهور الافعال في العالم لاهل الشر ، كما ذكر الله عز وجل وقال[1] : « وتلك الأيامُ نُداوِلُها بينَ الناس » ، « وما يَعْقِلُها الا العالِمون »[2] .

وقد نرى ، ايها الأخ البار الرحيم ايّدك الله وإيانا بروح منه ، انه قد تناهت دولة أهل الشر وظهرت قوتهم وكثرت افعالهم في العالم في هذا الزمان . وليس بعد التناهي في الزيادة الا الانحطاط والنقصان . واعلم بأن الدولة والملك ينتقلان في كل دهر وزمان ودور وقِران[3] من أُمة الى امة ، ومن اهل بيت الى اهل بيت ، ومن بلد الى بلد .

واعلم ، يا أخي ، ان دولة أهل الخير أوّلُها من قوم ٍ علماءَ وحكماء وخيارٍ فضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتفقون على دين واحد ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً ألاّ يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضاً ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم

---

(١) القرآن الكريم ، سورة آل عمران (٣ : ١٤٠) . يبدو أن إخوان الصفا متأثرون هنا برأي الثنوية القائلين بأن الوجود مؤلف من النور والظلمة ومن الخير والشر ، وأن النور والظلمة يتعاقبان في السيطرة في الوجود (راجع ، فوق ، ص ٥٠) .

(٢) القرآن الكريم ، سورة العنكبوت (٢٩ : ٤٣) .

(٣) القِران تعبير فلكي : التقاء كوكبين في خط نظر واحد . والسنوات التي تحدث فيهـا القرانات تكون (في رأي المنجمين) سنوات ذات حوادث مهمة .

في ما يَقْصِدون من نصرة الدين وطلب الآخرة لا يبتغون سوى وجه الله ورضوانه جزاء وشُكوراً .

فهل لك ، أيها الأخ البارُّ الحكيم ايدك الله وايانا بروح منه ، بأن ترغب في صحبة اخوان لك نصحاءَ واصدقاء لك أخيارٍ فضلاءَ هذه صفتهم بأن تقصد مقصِدهم وتتخلق بأخلاقهم وتنظر في علومهم لتعرف مناهجهم وتكون معهم وتنجُوَ بمفازتهم لا يَمَسُّهُمُ السوءُ ولا هم يحزنون .

المرأة

رأي اخوان الصفا سيء في المرأة ، ولها عندهم قيمتان : ان يستمر النسل في الارض ، وان تكون زوجاً للذي لا يستطيع التعفّف . أما من الناحية العقلية فهي معدودة مع الصبيان والجهّال والخدم والحمقى .

واخوان الصفا لم يدخلوا النساء في جماعتهم .

التربية والتعليم

تبدأ صفات الانسان بالتكوّن منذ وجوده في الرحِم ، ولكنّها لا تبدأ في الظهور والبروز الا بعد السنة الرابعة من مولده . وللبيئة تأثير كبير في التربية لأن الطفل يقلّد الذين ينشأ بينهم في كل أمورهم ، خيراً أو شراً . والاطفال يقلدون في العادة آباءهم واساتذتهم ، ثم يألفون ما كان آباؤهم واساتذتهم قد ألفوا من المطاعم والملابس والالحان والآراء . من أجل ذلك يكون نجاح الابناء في الصناعات أكثرَ اذا عملوا في صناعات آبائهم .

وغاية العلم طلب السعادة في الآخرة وصحة معرفة الله وأمور الدين في الدنيا .

ويرى اخوان الصفا أن النفس تكون بعد الولادة كالورقة البيضاء ، وإنما يَثبُت فيها ما يَثبُتُ بعد الولادة ، بعامل التقليد والتلقين والتفكير .

الأخلاق نوعان : مركوزة ومكتسبة

من الاخلاق قسم مركوز يولد مع الشخص ، وقسم مكتسب يضاف الى الاخلاق المركوزة في أدوار الحياة المختلفة . وتتقرّر الاخلاق المركوزة

بثلاثة عوامل رئيسية :

أ - احكام النجوم ، أي تأثير الكواكب في الجنين ، قبل الولادة .

ب - أخلاط الجسد ونسبة بعضها الى بعض . يرى اخوان الصفا أن جسم الانسان يتألّف من العناصر الاربعة بنِسَب مختلفة ، فمن غلبت على طباعهم الحرارة كانوا شجعاناً أسخياء متهوّرين شديدي الغضب أذكياء . ومن غلبت على طباعهم اليبوسة (من عنصر التراب) كانوا صابرين في الاعمال ثابتي الرأي .

ج - تأثير الاقليم (البيئة الطبيعية) . ان اخلاق البشر تختلف باختلاف مساكنهم من مشرق الارض أو مغربها ، ومن جبالها أو سهولها أو شواطئها .

وبعد الولادة تستجد للانسان أخلاق ، لأن الانسان قابل لأن يتعلّم جميع الخصال والاخلاق مذمومها ومحمودها .

والمفروض أن تكون الاخلاق المركوزة ثابتة في الطباع ، وأن تكون الاخلاق المكتسبة متبدّلة بين زمن وزمن وعند الانتقال من حال الى حال . يقول اخوان الصفا (٤ : ١١١) : ان الانسان كثير التلوّن قليل الثبات على حال واحدة . وذلك انه قلّ مِن الناس مَن تحدث له حال من احوال الدنيا او امر من امورها من غِنى الى فقر ، او من فقر الى غنى ، ... او من عزوبة الى تزويج ، او من ذُلّ الى عِز ، ... او من رُفعة الى ضَعَة ، او من مذهب الى مذهب ، او من شباب الى شيخوخة ، او من صِحة الى مرض ، الا يحدث له خلق جديد وسجيّة اخرى .

والانسان يستطيع أن ينتقل من خُلق مذموم الى خلق محمود ، أو من خلق محمود الى خلق مذموم . والانتقال عن الخلق المركوز أصعب من الانتقال عن الخلق المكتسَب . واذا طال الانسان على خلق مكتسب أصبح الانتقال عنه أكثر صعوبة ، لأن الاخلاق المكتسبة اذا طال عليها الزمن أصبحت وكأنها مركوزة ؛ والعادة توأم الطبيعة ، وانتزاع الطبيعة أمر صعب .

غير أن الاخلاق تحتاج في تبديلها الى قمع أو قهر أو رَوِيّة . ان الاخلاق

الرديئة والافعال القبيحة تُقاوَم بأضدادها من الافعال الجميلة ، فالحِدّة تُقمَع بالحِلم ، والعجلة بالأناة . فاذا استعمل العَجول الأناة مدة طويلة حلّت الاناة في طبعه محلّ العجلة .

وقد يستطيع الانسان ، من طريق التفكير ، أن يَرُدَّ نفسَه عن الخُلُق القبيح ، ولكن ذلك صعب ولا يتأتّى لجميع الناس . ذلك لأن الانسان مطبوع على ألاّ يترك النفع الحاضر العاجل ويزهد فيه ثم يطلب الغائب الآجل ويرغب فيه الا بعد ما يتبيّن له فضل الآجل على العاجل ويتحقّق ذلك .

وأخذ اخوان الصفا من سقراط أن الاخلاق معروفة بالعقل ، قالوا : من الممكن أن يكون لبعض الناس عقل يعرف به القبيح وينزجر عنه ، ويعرف الجميل ويأمر به .

ثم نظر اخوان الصفا الى الخير نظْرة مطلقة مجردة من كل نفع عاجل أو آجل . ثم لا بد من فعل الخير للخير ، ولو كان للعدو . قالوا : وأما الاخيار فهم الذين يعملون ما رسم لهم في النواميس الالهية ، ويفعلون ما أوجبته العقول السليمة ولا يطلبون على ذلك عوضاً من جر منفعة الى اجسادهم او دفع مضرة عنها ،فعند ذلك يقال لهم أخيار على الاطلاق ، وانهم من ابناء الآخرة . من أجل ذلك ينصحك اخوان الصفا بقولهم (٤ : ٢٩٧ — ٢٩٨) :

« ... فتكون اخلاقك رضية وعاداتك جميلة وافعالك مستقيمة : تؤدي الامانة الى اهلها ، كائناً من كان مِنْ وليّ او عدوّ ، وتأخذ نفسك بحفظها وترعى حق من استرعاك حقّها وتحسن مجاورة جارك ... معَ قِلّة الطمع ... ثم تريد للغير ما تريده لنفسك .

« وسبيلك أن تعوّد نفسَك عملَ الخير لأنه خير ، لا تريد بفعلك عِوَضاً ، ولا يحملك على فعله خوف . فمتى فعلت لطلب المكافأة (اي وانت تفكر بها) لم يكن عملك خيراً ، وان لم تطلب المكافأة (فعلاً) . وكذلك اذا اردت من عمل الخير الذِكْرَ والاسم (الشهرة) كنت منافقاً ،

ولم يكن عملك خيراً. والمنافق لا يستأهل ان يكون في جوار الروحانيين ».

ويُصرّ اخوان الصفا على ان يكون عمل الاخيار مطابقاً لعلمهم، وإلا لم يكن لعلمهم نفع ولمّا جاز ان يطلق عليهم اسم «الاخيار». قالوا: «انا نجد اقواماً علماء متفلسفين يصنفون الكتب في تحسين الاخلاق ويأمرون الناس بها وهم اسوأ الناس خُلُقاً. ونجد أقواماً ليس لهم علم كثير وهم مُهذَّبو الاخلاق».

وكذلك أخذ اخوان الصفا من أفلاطون أن الفضائل كلّها «عدل» أي اعتدال، وأن الفضيلة توسّط بين طرفين متناقضين.

الفضائل فيض إلهي

وتمشّياً مع نظريتهم في وجود العالم بالفيض جعلوا حسن الخلق من مواهب الله وأخلاق الملائكة تصل الى الانسان بالفيض أيضاً، قالوا ٤: ١١٨ — ١١٩ ثم ٣: ٢٧٥:

«حسن الخلق من مواهب الله، وهو من اخلاق الملائكة»....

«اعلم ان تلك المحاسن والفضائل كلّها انما هي من فيض الله واشراق نوره على العقل الكلي، (ثم) من العقل الكلي الى النفس الكلية، (ثم) من النفس الكلية على الهيولى وهي الصورة التي تُري الانفس الجزئية في عالم الاجسام على ظواهر الاشخاص والاجرام».

فمصدر الفضائل عندهم عُلْوي عامّ. ولكن الاجسام تتقبل من تلك الفضائل ما تساعد هيولاها (مادّتها) على قبوله. ان المرآة المَجْلُوّة مثلاً تعكس خيال ما يترآى فيها خيراً مما تعكسه المرآة الرديئة، معَ ان الشيء الذي يتراءى في المرآتين واحد.

للتوسّع والمطالعة

— رسائل اخوان الصفا، بمبيء (مطبعة نخبة الاخبار) ١٣٠٥ — ١٣٠٦ هـ؛ (خيرالدين الزركلي)، القاهرة (المكتبة التجارية

الكبرى) ١٣٤٧ هـ = ١٩٢٨ م ؛ بيروت (دار صادر ودار بيروت) ١٩٥٧ م .
ـ الرسالة الجامعة (جميل صليبا) ، دمشق (المجمع العلمي العربي) ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ م .
ـ رسالة جامعة الجامعه (عارف تامر) ، بيروت (دار النشر للجامعيين ١٩٥٩ م .
ـ رسالة الحيوان والانسان ، مصر (مطبعة الترقّي) ١٩٠٠ م .
ـ اخوان الصفا ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م .
ـ اخوان الصفا ، تأليف عزّت عبد العزيز ، بيروت (دار المعارف) ١٩٥٤ م .
ـ اخوان الصفا ، تأليف عمر الدسوقي ، القاهرة ١٩٤٨ م .
ـ حقيقة اخوان الصفا ، تأليف عارف تامر ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٧ م .
ـ اخوان الصفا ، تأليف جبّور عبد النور ، القاهرة هرة ١٩٤٥ م .
ـ حقيقة اخوان الصفا ، تأليف محمود الملّاح ، بغداد (دار المعرفة) ١٩٥٢ م .

البوزجانيّ

ولد أبو الوفاء محمد بن محمد بن يحيي بن اسماعيل بن العبّاس البوزجانيّ الحاسبُ يوم الاربعاء أول رمضان سنة ٣٢٧ (١٠ – ٦ – ٩٤٠ م) في بوزجان، وهي بليدة بين هَراة ونيسابور؛ وقرأ علم العدد والحساب والهندسة على عمّه أبي عمرو المغازلي وعلى خاله أبي عبد الله محمد بن عنبسة، وعلى أبي يحيي الماورديّ وابن كرنيب (الفهرست ٣٩٤).

وفي سنة ٣٤٧ هـ (٩٥٩ م) انتقل البوزجاني الى العراق واشتهر فيها وقرأ عليه الناس. ثم انّه اتّصل بأبي عبيد الله الحسين بن أحمد بن سعدان الذي وزر لصمصام الدولة بن عضُد الدولة البويهي، سنة ٣٧٣ هـ (٩٨٣ م). وفي تلك السنة عرّف البوزجانيّ ابنَ سعدان فضلَ ابي حيّان التوحيدي، فقرّب ابن سعدان أبا حيّان فألّف أبو حيّان كتاب الامتاع والمؤانسة لابن سعدان.

وعاش البوزجاني في بغداد بعيداً عن ملاذّ الدنيا قانعاً بما عنده حتى تُوُفّيَ في الثالث من رجب سنة ٣٨٨ (١ – ٧ – ٩٩٨ م).

مقامه وكتبه

قال ابن خلّكان (٣ : ٥٠٨): «البوزجاني الحاسب أحد الأئمة المشاهير في علم الهندسة، وله فيها استخراجات غريبة لم يُسبق اليها. وكان شيخنا العلاّمة كمال الدين أبو الفتح موسى بن يونس – القيّم بهذا الفن – يبالغ في وصف كتبه ويعتمد عليها ويحتجّ بما يقوله». وبلغ البوزجاني المحلّ الأعلى في الرياضيات (البيهقي ٨٤) وكان أحد المشاهير في الهندسة والفلك.

وللبوزجاني كتب قيّمة عدّها ابن النديم (الفهرست ٣٩٤ — ٣٩٥ ؛ فلوغل ٢٨٣) : ك ما يحتاج اليه العمّال والكتّاب من صناعة الحساب (النسبة، الضرب والقسمة ، أعمال المِساحات ، أعمال الخراج ، أعمال المقاسمات ، الصروف ، معاملات التجار) — تفسير كتاب الخوارزمي في الجبر والمقابلة — ك تفسير ذيوفنطس في الجبر — ك تفسير كتاب أبرخس في الجبر — ك الكامل في (الفلك) — زيج الواضح وغيرها .

للبوزجاني أقوال حَكِيمة منها (البيهقي ٨٥) : لا خير في الحياة إلاّ معَ الصِحة والأمن — ان غلبك أحد في الكلام فلا يغلِبنْك أحد في السكوت — لا تجالس أحداً بغير طريقته . فانك ان لقيت الجاهل بالعلم والماجن بالجد فقد آذَيْتَ جليسك ، وأنت مستغن عن إيذائه — لا تتحدث معَ مَن لايرى حديثك غنماً الا عند الضرورة .

وللبوزجاني جهود مذكورة في العلوم وخصوصاً في المثلّثات والفلك وأصول الرسم الهندسي بالآلات . وله شروح وزيادات في الجبر والمقابلة أربَتْ على ما كان قد جاء به الخوارزمي ، وتُعَدّ تلك الزيادات أساساً لعلاقة الجبر بالهندسة ؛ وهو من الذين مهّدوا السبيل الى ايجاد الهندسة التحليلية التي هي بدورها أساسٌ لحساب التفاضل والتكامل . على أنه في الفلك لم يتقدّم على ما كان يقول به بطلَيْموس . وكانت له أقوال تتعلق بحركة القمر ، ولكنّه لم يتوصّل الى حل شيء من المعادلات المتعلّقة بها .

ابن يونس المنجّم

ينتمي أبو الحسن عليّ بن عبد الرحمن بن أحمد بن يونس بن عبد الاعلى الصّدَفيّ المصري الى أُسرة يمنية من بني الصَّدِف استوطنت مصر في زمن متقدّم ونشأ فيها نفر من أهل العلم (ابن خلكان ٣ : ٥٥٠ — ٥٥١ و ١ : ٤٩٨) : كان عبد الاعلى بن موسى (ت ٢٠١ هـ = ٨١٦ م) رجلاً صالحاً ؛ ويونس بن عبد الاعلى (١٧٠ — ٢٦٤ هـ) من أصحاب الشافعي الملازمين له والآخذين عنه ، وكان قبره مشهوراً بالقَرافة . وكان أحمد بن يونس بن عبد الأعلى (٢٤٠ — ٣٠٢ هـ) على شيء من الفضل والشهرة . وكذلك كان أبو سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس (ت ٣٤٠ هـ = آخر ٩٥١ م) مؤرّخاً ومحدّثاً ، ولما مات رثاه أبو عيسى عبد الرحمن بن اسماعيل بن الخشاب المصري .

غير أننا لا نعرف السنة الّتي ولد فيها ابن يونس المنجم ولا شيئاً من تفاصيل حياته قبل اتصاله بالفاطميين ، فقد أمره العزيز الفاطمي أن يؤلّف له زيجاً ثم بنى له مرصداً على جبل المقطّم ملحقاً بدار الحكمة . وبدأ ابن يونس الزيج سَنَةَ ٣٨٠ هـ (٩٩٠ م) ثم مات العزيز (٣٨٦ هـ = ٩٩٥ م) ، وخلفه ابنه الحاكمُ بأمر الله ، ولم يَنْتهِ ابن يونس من عمل الزيج الا نحو سنة ٣٩٧ هـ (١٠٠٧ م) ؛ ولكنه لم يعمَّرْ بعد ذلك طويلاً ، فقد توفي في الثالث من شوّال سنة ٣٩٩ (٣١ — ٥ — ١٠٠٩ م) .

مقامه وتآليفه

كان ابن يونس متصرّفاً في عدد من العلوم وأديباً بارعاً وشاعراً مكثراً ؛

وكان قديراً في المثلّثات وعالماً فلكيّاً بارعاً في التسيير (توليد مطالع الشمس والقمر والنجوم) ومنجّماً قديراً.

ولابن يونس كتب وصل الينا منها الزيجي الحاكمي الكبير وصفه ابن خلّكان فقال (٢ : ٨٥) : «وهو زيج كبير رأيته في أربعة مجلّدات بسط (ابن يونس) القول والعمل فيه، وما قصّر في تحريره. ولم أر في الازياج على كثرتها أطول منه». وضمّن ابن يونس زيجَه هذا جميعَ الخسوفات والكسوفات وجميعَ قِرانات الكواكب التي للأقدمين والمتأخرين.

ومن جهود ابن يونس المنجّم في الرياضيات والطبيعيات والفلك أنه سبق إلى إيجاد عدد من المعادلات الضرورية لاختراع اللوغارثمات (راجع هذه المعادلات في سارطون ١ : ٧١٦ : ٧١٧). وقد حلّ عدداً من الاعمال في المثلّثات الكريّة واستعان على حلّها بالمسقط الرأسي للكرة السماوية على المستوى الافقي ومستوى الزوال (راجع طوقان ٢٤٨). وينسب قدري طوقان الى ابن يونس المنجم اختراع الرقّاص أو الموّار أو بندول الساعة (ص ٢٤٣، ٢٤٤). ورصد ابن يونس كسوف القمر وخسوف الشمس وحسب عدداً من القرانات القديمة والحديثة واستنتج منها تزايد حركة القمر وميل أوج الشمس (راجع سارطون ١ : ٧١٦، وطوقان ٢٤٥ – ٢٤٦؛ الطبعة الثالثة ٢٨٧).

للتوسّع والمطالعة

– زيج الكبير الحاكمي (كوسال دي برسيفال) ١٨٠٤ م.
– هل اكتشف العرب رقّاص الساعة؟، بقلم اسامة عانوتي، بيروت ١٩٦٤.

ابن سينا

وُلد أبو عليّ الحسين بن عبد الله بن سينا في صفر من سنة ٣٧٠ (آب ٩٨٠) في أفْشَنَة من قرى بُخارى قرب خرمَيْثن، ونشأ في بيت ثروة وجاه اذ كان أبوه والياً على أفشنة ، ثم انتقل الى بخارى . وفي بخارى بدأ ابن سينا تعلّمه ؛ زعم أنه أتم دراسة الادب واللغة قبل أن يجاوز عشر سنين .

في ذلك الحين أمّ أحدُ دعاة المصريين (الاسماعيليين) بخارى ، وكان والد ابن سينا وأخوه من الاسماعيلية ، فزعم ابن سينا أنه كان يسترق السمعَ إلى أحاديثهم في الفلسفة والعقل والنفس وحساب الهند فيقبل بعضها ويرفض بعضاً .

بدأ ابن سينا تعلّم العلوم العقلية على أبي عبد الله الناتلي المتفلسف (وكان صديقاً لوالد ابن سينا ومن الاسماعيلة) فدرس عليه أيْساغوجي والمنطق وهندسة أقليدس وكتاب المجسطي . وسرعانَ ما فاق التلميذُ أستاذه . ثم درس ابن سينا العلوم على نفسه ، غير أنه قرأ الفِقه على اسماعيل الزاهد ، كما قرأ شيئاً من الطبّ على أبي سهل عيسى بن يحيى الجرجاني (ت ٤٠٠ هـ = ١٠٠٩ م) .

وبرع ابن سينا في الطب وعالج تأدباً لا تكسباً واختلف اليه الاطباء يدرسون عليه ويستفيدون منه ، وهو في السادسة عشرة من عمره . في هذه الاثناء مرض الامير نوحُ بن نصرٍ الساماني وحار الأطبّاء في علّته فعالجه ابن سينا وشفاه فنال عنده حظوة عظيمةً وأذن له الامير في الدخول الى مكتبة القصر ، وكانت حافلة بالكتب القيمة النادرة ، فاستفاد ابن سينا منها علماً كثيراً . غير أن نوح ابن نصرٍ لم يُعَمَّرْ بعد ذلك الا أشهراً فقد توفي سنة ٣٨٧ هـ (٩٩٧ م) .

ثم أخذ ابن سينا يتقلّب في البلاد فيتولى الوزارات ويدبّر المؤامرات ، ولم يفترْ في اثناء ذلك كلّهِ عن المطالعة والتأليف .

وكان ابن سينا مسرفاً في قو اه يَنْهَكُ جسمَه ، أصابه قولنج (إمساك شديد) كان يداوي منه نفسه بنفسه . ولكنه لم يكن يحافظ على صحّته، فكان يبرأ وينتكس حتى توفي اخيراً متأثراً بعلله في همَذان ٤٢٨ هـ (١٠٣٧ م) وعمره ثمانٍ وخمسون سنة .

عناصر شخصيته ومكانته

تقوم عبقرية ابن سينا على ذكائه النادر ودهائه السياسيّ ولباقته الاجتماعية ؛ ثم انه كان متعدّد نواحي الشخصية : فيلسوفاً مع الخاصة ، ديّناً تقياً مع العامة ، مندفعاً معَ هواه في حياته الخاصة .

وابن سينا طبيب في المقام الاول ، وعالم طبيعي في المقام الثاني ، ثم هو فيلسوف . وقد عَرَف ابن سينا الفلسفة الخالصة من طريق الفارابي ، ولكنه توسّع فيها ففاق الفارابي ؛ وهو بحق منظم الفلسفة والعلم في الاسلام كما كان أرسطو في اليونان . ودوّن ابن سينا المنطق تدويناً واضحاً وافياً ، في الشعر والنثر ، حتى استحق لقب المعلم الثالث . وكذلك عُرف بلقب الشيخ الرئيس لمكانته في علم الطب وفي التطبيب .

وكان ابن سينا بارعاً في الرياضيات وفي علم الفلك وعلم الموسيقى . وكانت له مقدرة في العلوم الطبيعية وملاحظات صحيحة قيمة . ولم يُفِضْ أحدٌ من فلاسفة الإسلام في موضوع النفس مثل ما أفاض ابن سينا . إلاّ أن فلسفته عموماً لا تزال تنوء بشيء من الجدل الكلامي، كما أنه قبل أشياءَ على أنها لأرسطو وهي ليست لأرسطو .

آثاره

كُتُب ابن سينا كثيرة متنوعة الموضوعات ، منها :

— كتاب القانون في الطب .

ـ الشفاء : دائرة معارف فلسفية (المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات) ، وهو اكبر كتبه الفلسفية حجماً.
ـ النجاة : مختصر الشفاء وفيه ثلاثة انواع من الفلسفة (المنطق والطبيعيات والالهيات) وهو يفضُل الشفاء من حيث الشمول والوضوح والاسلوب.
ـ تسع رسائل : مجموع رسائل فيه (١) الطبيعيات ، فيما يتعلق بالأجسام خاصة ، (٢) في الأجرام العلوية ، (٣) القوى الانسانية وادراكاتها فيما يتعلق بالحواس والعقل ، (٤) الحدود ، اي تعريفات بعض الالفاظ الواردة في الفلسفة ، (٥) تقسيم الحكمة وفروعها ، (٦) اثبات النبوة ، (٧) معاني الحروف الهجائية ، وهي رسالة رمزية في موضوعها ، (٨) في العهد ، وهي رسالة في تهذيب النفس ، (٩) في علم الاخلاق.
ـ رسائل ابن سينا : وهنالك مجموع آخر طبع في لندن عام ١٨٩٢ فيه رسالة حي بن يقظان (وهي قصة خيالية لرجل من بيت المقدس يَسيح في الارض ويبحث في عجائب البلاد وعجائب ما فيها) ، ورسالة الطير ، ورسالة الاشارات والتنبيهات ، ورسالة العشق ، ورسالة القدر.
ـ مختلفات : ولابن سينا قصيدة في المنطق ، ورسائل في المنطق ، وقصيدة في النفس مطبوعة في مجموع اسمه «منطق المشرقيين» (اليونان).

مجمل فلسفته

لم يُقَيِّدْ ابنُ سينا نفسَه بمذهب فلسفيّ واحد ، بل كان متخيِّراً أخذ من الاقدمين : من أفلاطون وأرسطو خاصة ، ثم وقف متسائلاً أمام المذهب الاسكندراني ، وأخذ أكثر ما قاله الفارابي.

المنطق ونظرية المعرفة

يعتبر ابن سينا المنطق مُدْخلاً ضرورياً الى الفلسفة لأولئك الذين ليس لهم ميل صحيح الى الفلسفة ، او لا يستطيعون التفكير بالسليقة تفكيراً صحيحاً ؛ اما الذين يستطيعون ذلك فيمكنهم ان يستغنوا عن المنطق كما ان البدوي القُحّ

مستغن عن علم النحو لما فيه من السليقة التي تَعْصِمه من اللحن .

والمنطق عند ابن سينا مجرد من المادة ، وهو « الآلة العاصمة للذهن عن الخطإ فيما نتصوره ونصدّق به ، والموصلة الى الاعتقاد الحق باعطاء اسبابه ونهج سبله » . وهو يقول :

(أ) ان معرفة علمٍ ما يساعد على اكتساب علوم اخرى ، فالرجل الذي يتقن الرياضيات يهون عليه تعلم علم الفلك ، مثلاً .

(ب) ان وضع الحدود (التعريفات) للأشياء يقتضي دِقّة ومعرفة بجوهر هذه الأشياء وماهِيّاتها . فمن الخطأ ان نقول مثلاً إن السيف حديدة تقطع ، وان الكرسي خشب يُجلس عليه ، لاننا بذلك نكون قد نظرنا الى ناحية واحدة من السيف والكرسي . وأمثال هذه الأقوال إنما هي « شروح ناقصة » لا « حدود صحيحة » . وكذلك قولنا : الشمسُ كوكب يطلُع نهاراً ؛ فهذا حدّ ناقص ، ما دام الوقت لا يسمى نهاراً إلا إذا طلعت فيه الشمس . ويرى ابن سينا اننا اذا أردنا أن نضع حداً لشيء ما فيلزمنا أن نأتي في التعريف على ذاته وجنسه وفصله وماهيته حتى لا ينصرف الذهن إلى غير ما يقصده واضع التعريف .

(ج) والمعرفة ، أو الإدراك — تكون من طريق الحواس . والحواس نوعان ظاهرة وباطنة . فالحواس الظاهرة خمس (اللمس والذوق والشمّ والسمع والبصر) ولكل حاسة منها عضو ظاهر تعمل به ؛ فالبصر يكون بالعين والسمع بالاذن الخ . ثم هنالك الحس المشترك ولا عُضْوَ ظاهراً له ؛ وإنما هو نتيجة اشتراك الحواسّ الخمس . (لولا الحسُّ المشترك ما كنا إذا أحسسنا بلون العسل إبصاراً (أي من طريق البصر) حكمنا بحلاوته ، وإنْ لم نُحِسّ حلاوته فعلاً .

وهنالك قوة في الباطن تدرك من الأمور المحسوسة ما لا يدركه الحسّ ، مثل القوة التي في الشاة والتي تدرك من الذئب معنىً (من العداوة والخوف) لا يدركه الحسّ ولا يؤدّيه الحسّ . فان الحسّ ليس يؤدّي إلاّ الشكل واللون .

ثم إنّ هنالك أيضاً سبيلاً آخرَ للمعرفة وهو « إدراك المعقولات » ، فإن إدراك المعقولات شيء للنفس بذاتها من دون آلة » . أي ان النفس (العاقلة) تستطيع أن تدرك أشياءَ بغير توسط الحواسّ الخمس وبغير توسّط قوة من الباطن .

الحدس مرتبة بين التفكير والاشراق

تكون المعرفة العقلية بالفِكرة أو بالحَدْس :

الفكرة هي حركة للنفس (فعل ظاهر وجُهد واعٍ) تستعين النفس عليها بالتخيّل ثم تعتمد في ذلك على معارفها السابقة المخزونة في الذاكرة . وعند التفكير ينتقل الانسان المفكّر من حدٍّ الى حدّ (من تعريف الى تعريف ، ومن قياس الى قياس ، ومن رأي الى رأي) قبل أن يطمئن الى حُكمٍ في أمر من الأمور .

أما الحدس فهو معرفة مطلقة مباشرة ، وذلك أن يتمثّل الإنسان في ذهنه الحدَّ الاوسط (الحكم العامّ على أمرٍ دُفعةً ومرةً واحدة) . والحدس نفسه نوعان : إما ان يكون عقَبَ طلبٍ وشوق ، ولكن من غير حركة (أن يكون للانسان رغبة في معرفة أمر من غير أن يتطلّبه بالادلّة) ، فاذا عرَف ذلك فيكون قد عرفه بحدْس ظاهر . أما اذا عرف ذلك الأمر من غير اشتياق وطلب (من غير أن يشعر بالرغبة في معرفته) فذلك هو الحدس باطلاق .

وقريب من ذلك **الإشراق** . ويرى ابن سينا الإشراق كما يلي :

إن الروح الانسانية كمرآةٍ والعقلُ النظري (الاحاطة بالعلوم المختلفة) كصقالها . والمعقولات ترتسم في النفس من الفيض الإلّهي كما ترتسم الاشياء في المرايا الصقيلة . والناس متفاوتون في هذا الاستعداد لإشراق المعقولات عليهم : فمنهم من يكون مؤيَّدَ النفس بشدة الصفاء قويّ الحدس واضح الكشف فلا يحتاج الى كبير عناء في الاتصال بالعقل الفعال فتراه كأنه يعْرِفُ كلّ شيء من نفسه وكأن فيه روحاً قدسية لا يَشْغَلُها شأن عن شأن ، ولا يستغرق الحسُّ الظاهرُ حِسَّها الباطن . ومنهم من يكون عاميّاً ضعيفاً اذا مالت نفسه الى الظاهر

غابت عن الباطن ، وتتوزعه الحواس : يَطْغى سمعُه على بصره او بصرُه على سمعه ، ويَشْغَلُه الخوف عن الرغبة وتصده الفِكرة عن التذكر ، والتذكر يصده عن الفكرة .

فالحكمة المشرقية ، عند ابن سينا ، هي إدراك حقائق العالم من طريق الإرادة والعقل . وسبيل ذلك ان يَقْصِدَ الانسان الى ان تتّسع معرفته بالوجود ويعظم اختباره حتى يصبح له حَدْسٌ قوي فيعرفَ حقائق العالم وعلل المظاهر المتعددة بأدنى تأمل . ويريد ابن سينا أن يفرّق بين الحكمة المشرقية وبين التصوف حينما يقول : « وهو المعنى الذي يسميه الصوفية بالاتحاد »[1] .

والخير الأول (الله) بذاته ظاهر متجلٍ لجميع الموجودات ؛ ولو كان ذاته محتجباً عن جميع الموجودات بذاته غير متجلٍ لها لما عُرِف ... ولأجل قصور بعض الذوات (الانسانية) عن قبول تجلّيه يحتجب . فبالحقيقة لا حجاب إلا في المحجوبين . والحجاب هو القصور والضعف والنقص . وليس تجليه إلا حقيقة ذاته[2] » .

الرياضيات

وكان ابن سينا بارعاً في الرياضيّات مقتدراً . حاول أن يقيم على عدد من الاغراض الالهية براهينَ من الرياضيّات ، كما تكلّم في البصريات وأورد في أثناء الكلام عليها أعمالاً رياضية .

لما تكلّم ابن سينا على المتناهي وغير المتناهي (النجاة ٢٠٢ وما بعدها) قال ان كلَّ مقدارٍ موجودٌ متناهٍ ، وأن مجموع المتناهيات متناه . وله على ذلك برهان هندسي .

ولمّا عرّف البصر قال (تسع رسائل ١٧ — ١٩) : « هو قوة مرتبة في العصبة المجوّفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الأجسام الصقيلة » .

(١) رسائل ٣ : ٢٢ .

(٢) رسائل ٣ : ٨١ — ٢٢ .

وقد نقد ابن سينا آراء المتقدمين وبرهن هندسياً على انه إذا كان ثمت جسمان متساويان في الحجم ولكن يبعدان عن العين مسافتين مختلفتين ، فالجسم الأبعد يظهر في رأي العين أصغرَ حجماً .

العلم الطبيعي

العلم الطبيعي عند ابن سينا علم نظريّ موضوعه الاجسام الموصوفة بأنواع الحركة والسكون . والموجودات الطبيعية كلّها أجسام مشكّلة . والجسم يتشكّل من امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة (النجاة ١٥٩) . وكل جسم يحتاج الى خلاء يتحيّز فيه ويتّخذ فيه مكاناً طبيعياً ، ولكنّ الخلاء نفسه ليس شيئاً موجوداً . وكذلك العدم ليس شيئاً موجوداً ، وانما هو مُدرك ذهني نتخيّله في مقابل الوجود . ان وجود السيف مثلاً هو صورة السيف المصنوعة في حديد ما ؛ وعدم السيف هو فقدان صورة السيف من تلك الحديدة نفسها (راجع النجاة ١٦٣ — ١٦٤) .

وجميع الاجسام الموجودة بالفعل متناهية . وكذلك الاعداد الموجودة فعلاً (مهما كانت كبيرة) فانها متناهية . الا أن العدد نفسه غير متناه (فنحن نستطيع أن نزيد على كل عدد ، أي نجمع اليه عدداً آخر ، بلا نهاية) .

وابن سينا لا يزال يؤمن مع عدد من فلاسفة اليونان ، ومنهم أرسطو ، بأن الاجسام تتألّف من العناصر الاربعة التي يستحيل بعضها الى بعض (يصبح الماء هواء ، والهواء ناراً ، الخ) ، ولكنه يرى أيضاً أن كلّيّات هذه العناصر (الرطوبة ، الحرارة ، البرودة ، اليبوسة) لا توجد صِرفاً خالصة في الواقع (النجاة ٢٤٨ وما بعدها) . ثم هو ينكر صناعة الكيمياء لأن لكلّ معْدِنٍ جوهراً خاصاً به لا ينقلب الى سواه .

وله في الموسيقى ملاحظات صحيحة .

الطبّ خاصة

كتاب القانون في الطب لابن سينا كتاب شامل جامع لكلّ ما ذكره الاطباء

القدماء والمتأخرون. وهو يبحث في وظائف الأعضاء وعلم الامراض وحفظ الصحة وفي وسائط المداواة، معَ وصف الأمراض التي تقع بعضوٍ عضوٍ، ثم في وصف العلاج وتركيبه. ولابن سينا في القانون آراء صحيحة قيّمة وملاحظات على غاية من الأهميّة، فقد فرّق بين اِلْتهاب الحِجاب الفاصل بين الرئتين وبين ذات الجنب، وأشار الى عدوى السل الرئوي، وقال بانتشار الامراض (المُعْدية) بوساطة الماء والتراب أيضاً، ووصف الاضطرابات الجلدية وصفاً دقيقاً، وتكلّم على الأمراض الجنسية، وعَرَّف الدودة المستديرة (أنكلوستوما)، وعرف التهاب السحايا والالتهابات المختلفة في الصدر وخرّاج الكبد، ووصف اليرقان وصفاً واضحاً وافياً والسكتة الدماغية (موت الفجأة). وعرف العقاقير التي تُنشّط القلب. وتكلّم على الآلام العصبية ومرض العِشق ..

وكان من فلسفته في المعالجة الاعتمادُ على مزاج الجسم، أي أن الجسم يستطيع بما فيه من قوة النموّ ومن المناعة أن يتغلّب على الأمراض التي تعتريه (معَ شيء يسير من المعالجة). أما اذا ضعف الجسم عن النمو والمقاومة فإن العلاج بعد ذلك لا يُجدي. وعرف كذلك أن الحالاتِ النفسيةَ من الفرح والحزن والخوف والقلق تؤثر في سير المرض.

وكانت له معرفة بالطب النفساني: دُعي يوماً الى معالجة شابٍّ نحيل خائر القوى طريحِ الفراش، فعلم قبل أن يجسّ يده أنْ لا مرضَ به ولكنه عاشق. ثم أمسك بيد الشاب وطلب من بعض الحاضرين أن يسرد أسماء المدن المجاورة، ثم اختار مدينة وطلب سرد أسماء أحيائها. ثم طلب سرد أسماء الاسر في حيّ معيّن. وقد علم ابن سينا من اضطراب نبض الشاب عند ذكر اسم المدينة بعينها، ثم عند ذكر حيّ معيّن في تلك المدينة، ثم عند ذكر اسم اسرة في ذلك الحيّ أن الشاب عاشق لفتاة من تلك الاسرة.

في العلم الإلهيّ (الالهيات)

ابن سينا اقرب في الالَهيّات الى ارسطو منه الى أفلاطون. إلا أن نظره الى

الله أقلُّ ماديّة من نظر الفارابي الى الله.

أ ــ الله الواحد وصلته بالوجود :

ان الله تعالى ليس مبدأ لوجودٍ معلولٍ دون وجودٍ معلول (أي ليس سبباً لوجود بعض الموجودات فقط) ، بل هو سبب للوجود المعلول كلّه : إنه سبب الوجود بمجموعه.

وهو تامّ بذاته (كلّ ما يليق به وكل ما يمكن أن يكون له موجود فيه منذ الازل) بسيط (لا يتكثّر ولا يتجزّأ ، اذ أنه ليس بجسم ولا مادة ولا صورة) واجب الوجود بنفسه (لا علّة له ، ولا شريك ولا ضدّ ، ولذلك كان واحداً) وهو سبب الحركة في العالم. وهو يعلم أوائل الموجودات منذ الازل.

ب ــ واجب الوجود وممكن الوجود :

بين رجال الدين وبين الفلاسفة خلاف في هذين المدركين :

في الدين : واجب الوجود هو الله وحدَه.

ممكن الوجود كل شيء (غير الله) سواء أكان ذلك الشيء موجوداً فعلاً ، أو لم يكن قد وُجد بعد.

ان الدين يرى أن الموجودات كلّها ممكنة الوجود ، لأن الله تعالى كان بامكانه ألاّ يوجدها لو أراد؛ ثم انه بامكانه أن يُعدمها بعدَ أن أصبحت موجودة.

في الفلسفة : واجب الوجود بنفسه هو الله (كما يقول الدين).

واجب الوجود بالله هو مجموع العالم (بمادّته وصورته).

واجب الوجود بغيره هو كلّ شيء موجود في عالمنا فعلاً (ان الابن واجب الوجود بأبيه ؛ والطاولة واجبة الوجود بالنجّار ؛ والسيف واجب الوجود بالحدّاد).

ممكن الوجود هو كلّ شيء لم يوجدْ بعدُ (كالناس الذين سيولدون ، والطاولات التي لم تُصنع بعد ؛ فإذا صنعت تلك الطاولات أصبحت واجبة الوجود).

جـ — العناية الالهية :

عناية الله بالعالم كُلّيّةٌ ، أي أن الله خلق هذا العالم حسب نظام حكيم ثم جعل كلّ موجود مخصوصاً بعمل . فكلّ ما يجري في عالمنا يجري على نظام ويُقصَد به تحقيق عمل . تلك هي العناية الالّهية . وليس معنى العناية إكرام شخص دون شخص أو نفرٍ دون نفر بتبديل القوانين الطبيعية حبّاً ببعضهم أو نصرة لبعضهم على بعض .

وليس في نظام العالم الطبيعي خير مطلق أو شرّ مطلق ، وانما يكون الخير أو الشرّ بالاضافة الينا : فالعمى مثلاً يكون في العين وله أسباب طبيعية . فاذا اصيبت العين بحجر قاس أو بمرض مُتلف فلا بدّ من أن تحدث فيها النتائج التي تتعلّق باصابتها بالحجر أو بالمرض .

د — علم الله :

ان علمنا ، نحن البشرَ ، نتيجة للحوادث التي تتأثّر بها حواسّنا . أما علم الله فهو سبب تلك الحوادث . ان علم الله كلي ّ (تقدير النتائج التي تحصل أو ستحصل من جرَيان القوانين الطبيعية في عالمنا) . نحن لا نعلم بالكسوف إلاّ اذا حسبناه لكلّ كوكب بمفرده . أما الله فانه يعلم كلّ كسوف وقع أو سيقع منذ الازل لأنّه عالم بالقوانين التي يجري بها الكسوف .

أما الجزئيات (كالكسوف الذي حصل في يوم كذا من سنة كذا) فالله لا يعلمها يوم تقع ، لأنّه كان عالمـاً أنها ستقع منـذ الازل : إنّه لا يعلمها لأنّها وقعت (كما نعلمها نحن) ، بل يعلمها منذ الأزل لأنها نتيجة حتمية للقوانين التي هو خلقها ووضعها .

هـ — خلق العالم (فيضه) :

رأيُ ابن سينا في العالم قريب من رأي الفارابي .

ان الله تعالى (ويسمّيه ابن سينا أيضاً : الواجب الوجود بنفسه ، الخير الاول ، الاول في الوجود ، الموجود الاول ، الحق الاول ، العلّة الاولى) واحد ؛ وهوعقل محض — ليس صورة ولا مادة ولاجسماً — فيجب أن يعقل، أي يلزمه وجود الكلّ (أي وجود هذا العالم) عنه ، وأنه مبدأ لنظام الخير

في هذا الوجود . وليس في ذلك ما يمنع أن يصدر هذا الوجود عنه ، ولا أن يكرَهَ هو ذلك . ثم ان الله الواحد القديم القادر العالم الحكيم الجواد يجب أن تظهر قدرته وعلمه وحكمته وجُودُه . وبما أن الله أيضاً هو العلّة الاولى ، فلا بُدّ من أن يكون ثمّتَ معلول عنه (وإلاّ لما كان علّة) .

– من أجل ذلك صدر عن الأول (فاض منه) عقل واحد بالعدد (لأنه لا يصدر عن الواحد الا واحد) . وبما أن هذا العقل قد فاض عن الله فانه يشبه الله من جانب ؛ ولكنّه يخالف الله من جانب آخر ، لأنه معلول عن الله ومتأخّر عنه بالذات ، ولذلك كان صورة لا في مادّة .

هذا المعلول الاول عن العقل المحْض هو الثاني في الوجود وأول العقول المفارقة ؛ ويشبه أن يكون المبدأ المحرّك للجرم الاقصى على سبيل التشويق . وفي هذا العقل يبدأ التكثّر : انه يعقل نفسه ثم يعقل الأوّل ضرورة (هذه الأثْنَيْنِيّة في الوجود الثاني هي سبب التكثّر في الفيوضات التالية) . إن هذا العقل يصدر عنه ثلاثة موجودات :

يَعْقِلُ الاولَ فيلزم عنه (يفيض منه ضرورةً) عقلٌ ثانٍ (هو الثالث في مرتبة الوجود) .

ثم يعقل ذاته (وهنا يبدأ التكثّر بالتنوّع) فيلزم عنه شيئان :

صورة الفلك الاقصى وكمالها (وهي النفس) ؛

وبما أن الصورة لا تظهر بلا مادّة ، فان الصورة تتوسّط العقلَ الذي صدرت هي منه (أو تشاركه) في ايجاد المادة .

– ثم يستمر الفيض متسلسلاً هبوطاً (على النمط السابق : عقلاً مفارقاً وصورةَ فلكٍ وجِرْماً فلكياً) حتى تُصبح الفيوضات كلّها عشرة ، هي (بعد الموجود الاولّ : بعد الله) :

العقل المفارق الاول (المعلول الاول) ؛

العقل المفارق الثاني ، ومعه الفلك الاقصى (الذي يحرّك العالم) ؛

العقل المفارق الثالث ، ومعه فلك الكواكب الثوابت (فلك النجوم) ؛

العقل المفارق الرابع ، ومعه فلك زُحَل ؛

العقل المفارق الخامس ، ومعه فلك المشتري ؛
العقل المفارق السادس ، ومعه فلك المرّيخ ؛
العقل المفارق السابع ، ومعه فلك الشمس ؛
العقل المفارق الثامن ، ومعه فلك الزُهَرة ؛
العقل المفارق التاسع ، ومعه فلك عُطارد ؛
العقل المفارق العاشر (وهو **العقل الفعّال**) ، ومعه فلك القمر[1] .

هنا يقف فيض العقول ، ولكن يفيض من العقل الفعّال عالم ما دون فلك القمر (أو ما تحت فلك القمر) ، وهو عالمنا الذي نعيش نحن فيه ، وهو عالم الكون والفساد : الذي تتكوّن فيه الاجسام وتتفرّق .

ومن العقل الفعّال تفيض العناصر الاربعة ؛ ثم تتركّب أجزاءٌ من العناصر الاربعة ، بِنسَبٍ مختلفة ، أجساماً . وتتطور تلك الاجسام صُعوداً من الجماد الى النبات فالحيوان البهيم فالانسان .

والله لا يرضى أن يفيض عنه الا الخير ، ولكن الشر الموجود في العالم قد فاض بالعَرَض .

العالم : قِدَمُه وحدوثه

ان الله سبب وجود العالم ، فالعالم محدث (لأن له علةً سابقة عليه) . ولكنّه في الوقت نفسه قديم لأنّه فاض عن الله منذ الازل .

النفس وقواها

لم يهتم أحد من فلاسفة الاسلام بالنفس كابن سينا . ومع أن أكثر آرائه فيها أرسطوطاليسية ، فان له آراءً وتعليلاتٍ يخالف بها أرسطو ، تأثراً بالمذهب الاسكندراني أو هرباً من مخالفة الاسلام .

أ) حدّ النفس (تعريفها) — ينظر ابن سينا الى النفس الانسانية من جانبين

---

(1) راجع رأي الفارابي في ذلك ، فوق (ص ٣٥٩) .

(تسع رسائل ٥٦ ــ ٥٧) : من جانب يشترك فيها الانسان مع الحيوان والنبات ، ويكون تعريف النفس من هذا الجانب أنها «كمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة » . أما الجانب الآخر الذي يشترك الانسان فيه معَ الملائكة فتعريف النفس فيه أنها «جوهر هو كمال لجسم محرك له بالاختيار عن مبدأ نطقيّ (عقلي) بالقوة (في النفس الانسانية) أو بالفعل (للنفس الكلية الملَكيّة) . ويقال لهذا الجانب من النفس : النّفس الكلّيّ ونفس الكلّ والعقل الكلّيّ وعقل الكلّ » .

والنفس « صورة الجسم » تمكّن الجسم الذي هي فيه من الظهور بمظهره المخصوص به ومن القيام بأعماله الخاصّة به . ان السيف مثلاً : حديدة مسنونة تقطع ؛ فحديدته هي جسمه (المادّيّ) وحِدّته (الناتجة من أنه مسنون والتي يقطع بها) هي صورته الروحانية أو نفسه . وكذلك الانسان لا يسمّى انساناً بالاجزاء التي فيه من العناصر الأربعة ، بل بعقله الذي به يفكّر .

ب) مصدر النفس واتّصالها بالبدن ــ يرى ابن سينا معَ ارسطو أن النفس ليس لها وجود سابق على وجود بدنها ؛ بل كلّما حدث بدن صالح للحيـــاة حدثت له نفس خاصّة به ، ويكون البدن الحادث مملكة تلك النفس وآلتها (أحوال النفس ٩٧ ، ١١١) . والنفس لا يمكن أن تأتي من شيء مادّيّ كالجسم ، لأنها مخالفة للجسم ؛ فلم يجد ابن سينا بدّاً من أن يجعلها متّصلـــة بالفيض في ثنايا ترتيب العقول (راجع النجاة ٣١٥ ، ٤٥٤ ــ ٤٥٥) . والمختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعدّدة بتعدّد الابدان التي تولد في الأرض (تهافت الفلاسفة ٧٢ ؛ تهافت التهافت ٥٧٦) . ثم هو لا يؤمن بالتناسخ .

ولكن كيف تتقبّل الاجسامُ النفوسَ؟ اذا امتزجت مقادير من العناصر الاربعة امتزاجاً فيه اعتدالٌ وتكافؤٌ ، نشأ من هذا الامتزاج أجسام مستعدّة لقبول نفوسها الخاصة بها . وكلّما كان الامتزاج أكثر اعتدالاً كان الجسم الناتج منه أرقى ، فتقبّل من أجل ذلك نفساً ألطف . ان الاجسام الكثيفة (الناتجة من امتزاجات قليلة الاعتدال ، كالحجارة والحديد وماء البحر) تقبل نفوساً

كثيفة نسمّيها « الطبيعة » . ونفوس النبات على هذا القياس ألطف من نفوس الجماد ؛ ونفوس الحيوان البهيم ألطف من نفوس النبات . وبما أن جسم الانسان أحسن اعتدالاً من أجسام الحيوان البهيم والنبات والجماد ، فانه يقبل نفساً ألطف من نفوسها كلّها . فاتّصال النفس بالجسم هو استعداد في كلّ جسم لتقبّل نفس مكافئة في اعتدالها لاعتدال ذلك الجسم .

ج) إثبات النفس – لإثبات النفس (اقامة الدليل على وجودها فينا) طريقان : طريق الحدس وطريق النظر العقلي .

أما طريق النظر العقلي (أو دليل التفكير) فأخذه ابن سينا من ادراك المعقولات : يرى ابن سينا أن للانسان ادراكاً للمعقولات لا يتأتّى من طريق الحواسّ التي لها أعضاء ظاهرة في البدن . من أجل ذلك يجب أن تكون تلك المعقولات مدركة بقوة مخالفة للبدن وزائدة عليه ، وهي غير الحواسّ التي لها أعضاء ظاهرة في البدن ، تلك هي النفس !

أما طريق الحدس فقال فيه ابن سينا إن الانسان يدرك دائماً أنه موجود ؛ وأنه هو ؛ وأن وجوده متّصل . ثم يأتي على ذلك بثلاثة براهين .

فالبرهان الاول يقوم على استمرار الحياة العقلية فينا : ان الجسد يتغيّر (ينمو بالغذاء ويهزُلُ بالمرض ، أو يبطُل بعض أعضائه) . أما ادراك الانسان (شعوره ببقائه وتذكّره لما مضى من عمره ومعرفته بالمحسوسات والمعقولات) فلا يتغيّر بذلك . فهذا دليل على أن الذات (النفس العاقلة) مغايرة للبدن ولأجزائه الظاهرة والباطنة . ففينا اذن شيء غير الجسد : ذلك هو النفس .

والبرهان الثاني والثالث يقومان على الموازنة بين المعرفة من طريق الحواسّ وبين المعرفة من غير طريق الحواسّ : حينما يفقد الانسان عضواً من أعضائه يبطل الحسّ المتعلّق بذلك العضو (ففقدان الاذن أو تلفها يؤدّي إلى بطلان السمع ، وفقدان الذراع يؤدّي الى بطلان تناول الانسان للأشياء بالطريق المألوفة) ، ولكن ذاتَه (نفسَه العاقلة) لا تتأثر في معارفها بشيء من ذلك . حتى أن الانسان حينما يقول : سمعت بأذني أو نظرت بعيني أو مَشَيْتُ

برجليّ ، فانما يعني أنه هو ذاته الذي فعل كلّ ذلك . والعين كانت في الحقيقة آلة للروْية ولم تكن المتفعة بالروْية . أما المقصود بالمنفعة من الروْية فكان ذاتَ الانسان . ولذلك يقول الانسان دائماً : « أنا » رأيت ؛ « أنا » سمعت ؛ « أنا » مَشَيْتُ . فهذا المدرك المنطوي في قوله : « أنا » هو النفس على الحقيقة ، وهو مخالف لجسمه وللحواس المتّصلة بأعضاء من جسمه (راجع الاشارات ٣٠٥ — ٣٢٨) .

ويلحق بالبرهان الثاني خاصة أن الانسان قد يفكّر أو يفعل ، وهو في أثناء ذلك كلّه غافل عن أعضاء بدنه وحواسّه (حتّى انه قد يكون مستغرقاً في تفهّم قضيّة ثم يُنادى بأسمه بصوت مرتفع من قريب فلا يسمع) ، ولكنّه لا يغفُل عمّا هو بسبيله من التفكير . فهذا أيضاً دليل على أن نفسه غير بدنه وغير حواسه المتصلة ببدنه .

وهنالك برهان آخر عند ابن سينا مبنيّ على أن الانسان يظلّ يشعر بوجوده ولو لم تكن حواسّه الظاهرة تمس شيئاً . قال (الشفاء ١ : ٢٨١) : لــو أن انساناً خلق دُفعة واحدة وكاملاً ثم حُجِب بصره أيضاً ، وكان يهوي هُوِيّاً لا تتلاقى فيه أعضاوْه ولا تتماسّ ، ولا كان ثمت هواء في الفضاء يصدم جسمه (أو كان في الفضاء هواء ولكن لا يكفي لأن يصدم جسمه صدماً يُحسّ به) ، فان هذا الانسان الهاوي في الفضاء يظلّ مُثْبِتاً لذاته ومدركاً أنه موجود .

د) مائية النفس — اننا اذا سألنا : ما النفس أو ما هي النفس ؛ فانّنا لا نستطيع ، مهما كان الجواب الذي نجيب به مفصّلاً ، أن نعرف مائية النفس أو ماهيتها على وجه الحصر وان كنّا مدركين أن هذه النفس موجودة فينا . ومع ذلك فان النفس الموجودة فينا يجب أن تكون — مما بدا لنا مما تقدّم — جوهراً (بسيطاً روحانياً مفارقاً) .

ان النفس جوهر ، أي ليست جسماً . والجوهر بسيط (غير قابل للكون والفساد ، ولا متكثّر ولا متألّف من أشياء ، بل قائم بنفسه : لا يحتاج في وجوده الى شيء آخر) . وهو روحاني : ليس مادّياً ولا له تعلّق بمادّة . ثم هو مفارق

(جوهر : قائم بنفسه غير محتاج في قوامه الى مادّة ؛ وهو موجود فعلاً مستقل عن البدن) . ولابن سينا على ذلك براهينُ ، منها :

ـ ان ادراكنا للمعقولات (للصور المجرّدة) التي لا تدرك بالحواسّ أصلاً (أسماء المعاني : الشرف ، الخير ، النبوّة ، جمع الاعداد وتفريقها الخ) يدل على أننا أدركناها بشيء من جنسها وليس بحواسّنا (لأن حواسّنا لا تدرك الا المحسوسات المادّيّة والماثلة أمامنا) ؛ فيجب أن نكون قد أدركناها بنفسنا ، ولذلك كانت نفسنا روحانية مثل تلك المعقولات التي أدركناها .

ـ ان الحواس تدرك أشياءَ قليلةً (معدوداتٍ محدودةً وموجودة في نطاق معيّن) ، بينما نحن ندرك بالنفس معقولات لا حَصْرَ لها ولا حدود لها : اننا نبصر جبلاً صغيراً أو جزءاً من جبل أو عدداً معيّناً من النجوم ، ولكنّنا ندرك بالنفس مدى البحر وعِظَم الجبل وعدد النجوم الذي لا يحصى .

ـ ان الحواس لا تدرك إلاّ صُوَرَ الموجودات الحاضرة ، بينما النفس تحفظ صور الاشياء بعد أن تغيب تلك الاشياء عن حواسّنا . فمحل هذه الصور المعقولة اذن ، بعد غيابها عن الحواسّ ، ليس في عضو معيّن .

ـ ان حواسّنا الخمس تضعف عادة اذا ضَعُفَتْ أعضاؤها بالهرم أو المرض (فالسمع يخفّ اذا تَعَرّضت الاذن لعاهة ؛ والبصر يكلّ عادة بالتعب أو المرض أو مع التقدّم في السن) . أما الادراك بالنفس (الناطقة ، أي بالعقل) فلا يضعف ضرورةً مع المرض أو الهرم ، بل ربّما زاد وقوي .

مصير النفس

لما قَبِلَ ابن سينا أن تكون النفس مخالفة للبدن ، وأنها لا تَهْلِكُ بهلاكه ، اضْطُرّ الى أن يوجِد لها مكاناً وحالاً بعد أن يهلك البدن . ويبدو أنه قد تسلّى في أول الامر بنظم قصيدته العينية التي جمع فيها رأي أفلاطون الى رأي أفلوطين في هبوط النفس ، ثم أشار الى اتصالها بجسد ، ونفورها من الجسد ثم اطمئنانها مع الايام اليه . ثم وصف ابن سينا فرح النفس اذا هي فارقت البدن .

ثم يتساءل ابن سينا عن الحكمة من ذلك كلّه ويُظهر الشك من الغاية التي

هبطت النفس من أجلها او أهْبِطَتْ إلى الجسد (حتى تعرف أحوال العالم المادي) . ثم يؤكد لنا ان ما يمكن ان تعرفه النفس من الأمور الأرضية ، إذا اتصلت بالجسد ، قليل جداً ؛ بل هو لا شيءَ إذا نسبنا عمر الانسان — وهو المدة التي تقضيها النفس الهابطة في الأرض — الى عمر الأرض :

هَبَطَتْ إليك من المحلّ الأرفعِ ورقاءُ ذاتُ تعزُّزٍ وتمنُّعِ ،
محجوبةٌ عن كلّ مُقْلةِ عارفٍ ، وهي التي سفَرَتْ ولم تتبرقعِ .
وصلت على كُرْهٍ إليك ، وربما كَرِهت فراقك وهي ذات تفجع .
أنفتْ وما أنستْ ؛ فلما واصلت ألِفت مُجاوِرَةَ الخراب البلْقَع .
وأظنّها نَسِيَتْ عهوداً بالحِمى ومَنازلاً بفراقِها لم تقنع ؛
حتى إذا اتصلت بهاءِ هبوطها في ميم مركزها بذات الأجْرُعِ
عَلِقَت بها ثاءُ الثقيل فأصبحت بين المعالمِ والطلول الخُضَّع[1] ؛
تبكي ، وقد نَسِيتْ عهوداً بالحمى، بمدامعٍ تهمي ولمّا تُقْلعِ ،
وتَظَلّ ساجعةً على الدِمَن التي دَرَسَت بتَكْرارِ الرياح الأربعِ
إذ عاقها الشَرَكُ[2] الكثيف وصدّها قَفَصٌ عن الأوْج الفسيحِ المربَع .
حتى إذا قَرُبَ المسير الى الحِمى ودَنا الرّحيلُ إلى الفَضاء الأوْسع ؛
سجعت، وقد كُشِفَ الغطاءُ فأبصَرَت ما ليس يُدْرَك بالعيون الهُجّع .
وَغدت مُخالفةً لكلّ مخلَّفٍ عنها حليفِ الترب غيرِ مُشيَّعِ[3] ،
وبَدَتْ تغردُ فوق ذِروة شاهقٍ ؛ والعلم يرفع كلّ مَنْ لم يرفَعِ .

•

فلأيّ شيء أهْبِطت من شامخٍ سامٍ إلى حُفَرَ الحضيض الأوْضعِ؟
إنْ كان أرسلها الالـه لحِكمةٍ طُوِيَتْ عن الفَطِنِ اللبيب الأروَعِ ،

---

(١) هاء هبوطها ، ميم مركزها ، ثاء الثقيل (اول حرف في هذه الكلمات : دلالة على اول اتصالها بالبدن) .

(٢) الشرك ، القفص : رمز الى الجسد .

(٣) البدن . غير مشيع : غير مودع (لا يرحل عن الأرض مع النفس) .

فهبوطُها إنْ كان ضَرْبـةَ لازمٍ لتكُونَ سامعةً لِما لم تسمعِ ،
وتعود عالمـةً بكـلِ خفيـة في العالَمَيْنِ ، فخرِقُها لم يُرقَع !
وَهْي التي قطع الزمانُ طريقَهـا حتى لقد غَربت بغيرِ المَطْلَـع .
فكأنهـا بـرقٌ تألّقَ بالحِمـى ثم انطوى ، فكـأنه لم يَلْمع !

وبعد ، فماذا يحدث للنفس اذا هي فارقت الجسد؟

ان ابن سينا لا يؤمن بمَعاد النفوس والاجسام على ما ذكرته الاديان . ولكنه يعتقد أن النفوس وحدَها تبقى بعد موت البدن في نعيم أو شقاء روحانيين . وكلّما زاد علم النفس بالوجود في أثناء حياتها الدنيوية كانت سعادتها بعد مفارقة البدن أعظمَ وأسمى .

وحال النفس من السعادة والشقاء ، بعد موت الجسد ، يُفهم عند ابن سينا من طريقين مختلفين :

أ ــ قال ابن سينا مخاطباً القارىء : « يجب أن تعلم ان المَعاد (القيامة وحشر الاجساد) مقبول من الشرع ولا سبيل الى إثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة (عنه) ... وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ... » .

ب ــ ويتابع ابن سينا خطابه : « ومنه (أي من المعاد) ما هو مُدْرَك بالعقل والقياس البرهاني ، وقد صدّقته النبوة (ايضاً) ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان للانفس ، وان كانت الاوهام منا تقْصُر عن تصورها ... والحكماء الالهيون رَغبتهم في اصابة هذه السعادة (النفسانية) اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية » .

من هنا نعرف ان ابن سينا يرى ان الشريعة وضعت المعاد بدنياً ونفسانياً معاً ، واما الفلاسفة (وهو فيهم) فلا يعتقدون الا بالمعاد النفساني . ويرى هو ان السعادة الحقيقية التي تصير اليها النفس في معادها يُفهم على الوجه التالي .

« ان النفس الناطقة (العاقلة) كمالُها الخاصّ بها أن تصيرَ عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورةُ الكل و (صورة) النظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل ،

مبتدئاً من مبدإ الكل سالكاً الى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة ، نوعاً من التعلق ، بالأبدان ثم الأجسام العُلوية بهيئاتها وقواها ؛ ثم تستمر كذلك حتى تستوفيَ في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلبَ عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، شاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق ومتحداً به » .

هذا التعريف يدل على أن المعاد عند ابن سينا ليس معاداً شخصياً فردياً ، ولكنه معاد كليّ مطلق للنفس الكلية بما هي نفس ، أو بكلمة أوضح : ان المعاد عنده ليس « اجتماع الناس » في جنّة أو نار (بالمعنى الديني) ولكنه « اتحاد النّفوس الجزئية » بعد ان تفارق ابدانها في عالم واحد هو هذا النّظام الشامل الذي يسيطر على جميع الكائنات .

ويصف ابن سينا شقاء النفوس التي كان أصحابها يعتقدون ، وهم في الدنيا ، بنعيم جسماني في الآخرة فيقول :

ان الساذجين البُله الذين لم تتهذب قواهم العقلية ولم يعرفوا العلوم ، بل اكتفَوْا بأن يعتقدوا ان النفس اذا فارقها بدنها صارت الى حال من السعادة الجسمانية ، فان هذه النفوس تتشوق بعد الموت الى ما تتخيله ثم لا تجد شيئاً منه ؛ فيكون ذلك لها عذاباً أبدياً .

وأما الذين تهذبت نفوسهم تهذيباً عقلياً محدوداً ، فاذا ماتت ابدانهم كانوا على علم بأن هنالك سعادة تامة مطلقة . ولكن تهذيبَهُمُ القليلَ في الدنيا لا يمكّنهم ، بعد الموت ، من ان يُحيطوا بتلك السعادة فيحصُلُ لهم شقاء ناشىء من انهم يتشوّفون الى امر يعرفون بوجوده ولكنهم مقصرون ، لنقص تهذيبهم الاول ، عن البلوغ اليه ؛ فيكون شقاؤهم على مقدار تقصيرهم في البلوغ الى ما يشتهون ان يبلغوا اليه .

التوسع والمطالعة

– الشفاء (بتحقيق ابراهيم مذكور وغيره) ، القاهرة ١٩٥٢ م وما بعد ؛ (يان باكوش) براغ (المجمع العلمي التشيكوسلوفاكي)

١٩٥٦ م ؛ (ف . رحمان) ، لندن (جامعة أكسفورد) ١٩٥٩ م
(نشره هولميارد) ، باريس ١٩٢٧ (أجزاء متفرّقة) .
ــ النجاة ، القاهر ة (مكّاوي وكردي) ١٣٣١ هـ ؛ مصر ١٣٥٧ هـ
١٩٣٨ م .
ــ الاشارات والتنبيهات (مع شرح نصير الدين الطوسي والفخر الرازي)
القاهرة ١٣٢٥ هـ ؛ (نشرها سليمان دنيا) ، القاهرة (دار المعارف
١٩٥٧ ــ ١٩٦١ م .
ــ منطق المشرقيّين والقصيدة المزدوجة، مصر (مطبعة المؤيد) ١٩١٠م.
ــ رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها (ثابت الفندي) القاهرة ١٩٣٤م.
ــ رسالة في النفس وبقائها ومعادها (أحمد فؤاد الاهواني) ، القاهرة
١٩٥٢ م .
ــ عيون الحكمة (عبد الرحمن بدي ، القاهرة) المعهد الفرنسي للآثار
الشرقية) ١٩٥٤ م ؛ تهران ١٣٣٣ هـ = ١٩٥٤ م .
ــ رسائل الشيخ الرئيس ... ابن سينا في الحكمة المشرقية (ميكائيل
المهرني) ، ليدن (بريل) ١٨٨٩ ــ ١٨٩٩ م .
ــ تسع رسائل ، استانبول (الجوائب) ١٢٩٨هـ؛ الهند ١٢٩٨هـ؛ القاهرة
١٣٢٦ هـ .
ــ رسالة أضحوية في أمر المعاد (سليمان دنيا) ، القاهرة (دار المعارف
١٩٤٩ .
ــ حيّ بن يقظان (مع حيّ بن يقظان للسهروردي وابن طفيل)، القاهرة
(دار المعارف) ١٩٥٢ م .
ــ رسالة في العقل والانفعال وأقسامها ، حيدراباد (دائرة المعارف
العثمانية)
ــ القانون ، روما ١٥٩٣ م ؛ لكناو ــ الهند ١٩٠٥ م مصر (بولاق)
بلا تاريخ ؛

ـ ديوان ابن سينا (نور الدين عبد القادر وهنري جاميه) ، الجزائـر (مكتبة . الطب والصدلة) ١٩٦٠ .
ـ ثلاث رسائل عربية في علم التشريح ، ليدن (بريل) ١٩٠٣ م .
ـ القصيدة العينية ، القاهرة ١٣١٨ هـ .
ـ الارجوزة السينائية في الطبّ ، لكناو ـ الهند ١٢٦٠ هـ .
ـ الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا ، (جامعة الدول العربية) ، القاهرة (مطبعة مصر) ١٩٥٢ م .
ـ كتاب المهرجان لابن سينا ، طهران (جامعة طهران) ١٣٧٦ هـ .
ـ مؤلّفات ابن سينا للأب جورج شحاته قنواتي ، مصر (دار المعارف) ١٩٥٠ م .
ـ الفارابيان ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت ١٣٦٩ هـ = ١٩٥٠ م .
ـ ابن سينا ، تأليف أحمد فؤاد الاهواني ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨ م .
ـ ابن سينا ، تأليف حمّودة غرابة .
ـ ابن سينا ، تأليف محمد كاظم الطريحي ، بغداد ١٩٤٩ م .
ـ ابن سينا ، تأليف جميل صليبا ، دمشق (مطبعة ابن زيدون) ١٩٣٧م
ـ ابن سينا ، تأليف الاب قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦ م .
ـ فلسفة ابن سينا ، تأليف أ ـ م جواشون (ترجمة رمضان اللوند) ، بيروت (دار العلم للملايين) ١٩٥٠ م .
ـ مجلّة الثقافة (القاهرة ١٩٥٢) ، عدد خاص رقم ٦٩١ .
ـ الادراك الحسّيّ عند ابن سينا ، تأليف محمد عثمان نجاتي ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٤٨ .
ـ ابن سينا والنفس البشرية ، تأليف ألبير نادر ، بيروت ١٩٦٠ م .
ـ ابن سينا بين الدين والفلسفة ، تأليف محمود غرابة ، القاهرة (دار

الطباعة والنشر الاسلامية) ١٩٤٨ م .
- التصوّف عند ابن سينا ، تأليف عبد الحليم محمود ، القاهرة (الانجلو) ١٩٥٦ م .
- الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا ، القاهرة (المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية) ١٩٥٢ م .
- ابن سينا وأثر طبّه في العالم ، تأليف أحمد شوكت الشطّيّ ، دمشق (مطبعة جامعة دمشق) ١٩٦٢ م .
- مجلّة رسالة العلم : ابن سينا وعلم النبات لمحمّد أحمد بنّونة (يوليو ١٩٥٢) ؛ المنحي الحسّيّ في مبحث المعرفة عند ابن سينا (يوليـــه ١٩٥٢) ؛ النباتات عند ابن‌سينا لعبد الحليم منتصر (أكتوبر ١٩٥٣ ، ١٩٥٤) .

ابن الهيثم

ولد أبو عليّ محمد بن الحسن بن الهيثم في البصرة ، سنة ٣٥٤ هـ (٩٦٥ م) ، وفيها نشأ ثم عمل كاتباً لبعض ولاتها (طبقات ٢ : ٩٠) . ولكن العمل في الدولة لم يشاكل طبعه فآثر الانقطاع الى الاستزادة من العلم والى التأليف . وكان كثير الاسفار : زار الاهواز تكسّباً وزار بغداد مراراً .

واشتهر ابن الهيثم بمعرفة العلوم والفلسفة وبالبراعة في الهندسة قبل أن يجاوز الشباب . ثم اشتهر عنه أنه كان يقول : لو كنت في مصر لعَمِلْت في نيلها عملاً يحصل به النفع في كلّ حالة من حالاته ، أي في السيطرة على تصريف ميـاه الفيضان . وبلغ ذلك الى الحاكم بأمر الله الذي تولّى الحكم في مصر سنة ٣٨٦ هـ (٩٩٦ م) فاستقدم ابن الهيثم وأكرمه ثم عهد اليه بتنفيذ ما كان يقوله . ودرس ابن الهيثم مجرى النيل حتى وصل الى أسوان فوجد أن المصريين قد قاموا ، منذ الزمن الأبعد ، بكل ما كان هو يفكّر به وعلى نمط أتمّ . فاعتذر للحاكم بخطأه في التقدير ، فعذره الحاكم ثم استمر في اكرامه . غير أن ابن الهيثم خشي أن يتبدّل قلب الحاكم عليه — وكان الحاكم معروفاً بالتقلّب والإقدام على سفك الدماء — فأظهر الجنون . ومع ذلك فان الحاكم لم يَنْقُصْ من اكرامه شيئاً ولا قصّر في العناية به .

ولما احتجب الحاكم (٤١١ هـ = ١٠٢١ م) عاد ابن الهيثم الى حاله وآوى الى الجامع الازهر ، وأخذ يَنْسَخ الكتب الرياضية والفلكية ويقتات بثمنها ، ويبدو أنه لم يكن مسروراً من اقامته في مصر . ومع أنه كان في سنة ٤١٨ هـ في بغداد فانه عاد الى مصر وتوفي فيها سنة ٤٣٠ هـ (١٠٣٩ م) أو بعدها بقليل .

كتبـه

كتب ابن الهيثم كثيرة ، ولكن معظمها رسائل أو مقالات قصار . وبعضها شروح على كتب المتقدّمين أو تلخيصات لها ؛ وبعضها تأليف . ومن هذه ردود على الفلاسفة اليونانيين وعلماء الكلام ، أو توضيح لما غمض من آراء هؤلاء . وفي ما يلي عدد من كتب ابن الهيثم متبوعة أحياناً بوصف وجيز من قلم ابن الهيثم نفسه :

ـ الكتاب الجامع في أصول الحساب ، وهو كتاب استخرجتُ اصوله لجميع أنواع الحساب من أوضاع أقليدس في أصول الهندسة والعدد ، وجعلت السلوك في استخراج المسائل الحسابية بجهتَيِ التحليل الهندسي والتقدير العددي، وعدلت عن أوضاع الجبريين وألفاظهم .

ـ كتاب لخصت فيه علم المناظر من كتاَبيْ أقليدس وبطلَيْمُوس وتمّمته بمعاني المقالة الاولى المفقودة من كتاب بطليموس .

ـ كتاب في تحليل المسائل العددية بجهة الجبر والمقابلة مبرهَناً .

كتاب جمعت فيه القول على تحليل المسائل الهندسية والعددية جميعاً ؛ لكن القول على المسائل العددية غير مُبَرْهَن ، بل هو موضوع على أصول الجبر والمقابلة .

ـ مقالة في استخراج سمت القِبلة في جميع المسكونة بجداول وضعتها ، ولم أُورِدِ البرهانَ على ذلك .

ـ مقالة في ما تدعو اليه حاجة الامور الشرعية من الامور الهندسية ، ولا يُستغنى عنه بشيء سواه .

ـ مقالة في انتزاع البرهان على أن القطع الزائد (للمخروط) والخطّان اللذان لا يلقيانه[1] يقربان أبداً ولا يلتقيان.

---

(١) كلمة « للمخروط » بين هلالين مني . « الخطان اللذان » وردتا هكذا في الأصل (طبقات الأطباء ٢ : ٩٤) ، ونقلها قدري طوقان (تراث العرب العلمي ٢٧١) كما هما . « يلقيانه » في الأصل « تلقيانه » : وقد صححها قدري طوقان .

– كتاب التحليل والتركيب الهندسيين على جهة التمثيل للمتعلّمين ، وهو مجموع مسائل هندسية وعددية حلّلتها وركّبتها .
– مقالة في أصول المسائل العددية الصُمّ وتحليلها .
– رسالة في صناعة الشعر ممتزجة (؟) من اليوناني والعربي .
– رسالة في تشويق الانسان الى الموت بحسب كلام الاوائل ؛ ورسالة أخرى في هذا المعنى بحسب كلام المحدثين .
– رسالة بيّنت فيها أن جميع الامور الدنياوية والدينية هي نتاج العلوم الفلسفية . وقد كانت هذه الرسالة هي المتمّمة لعدد أقوالي في هذه العلوم بالقول السبعين .
– كتاب في المناظر سبع مقالات .
– رسالة المرايا المحرقة بالقطوع[1] .
– رسالة المرايا المحرقة بالدائرة[2] .
مقالة في ضوء القمر .
– مقالة في حساب الخطأين .

مقامه واتجاهه

ابن الهيثم من العلماء الذين أحاطت معرفتهم بأشياء كثيرة مع الدقّة والصحة . ولقد شَمِلت كتبُه الكثيرةُ موضوعاتٍ كثيرةً متنوعة هي الحساب والحساب الهندي (الترقيم) ، والجبر والمقابلة ، والهندسة والمثلثات وحساب المعاملات ، والجوانب العملية من الحساب والهندسة والجبر . وقد وضع ابن الهيثم كتاباً في تعليم الرياضيات. وكذلك له كتب في الفلك والطبيعيات وفي المناظر (البصريات) خاصة ، وفي الجغرافية والطب والصيدلة . ثم ان له كتباً في المنطق وفي الفلسفة العقلية ، وفي

---

(١) يقصد القطوع المخروطات بانعكاس الأشعة عن سطح المرآة المستوية (راجع رسالة المرايا المحرقة بالقطوع ، حيدر آباد ١٣٥٧ هـ ، الصفحتين ١ – ٢) .

(٢) في طبقات الأطباء وفي تراث العرب العلمي « بالدوائر » . والاسم المثبت هنا أخذته من عنوان الرسالة المطبوعة في حيدر آباد ١٣٥٧ هـ .

ما وراء الطبيعة والإلهيات ، وفي علم الكلام أيضاً ، وفي السياسة والاخلاق والادب .

وقد كفانا ابن الهيثم مؤونة التتبع لآرائه في كتبه الموجودة والمفقودة لمعرفة اتجاهه في العلم والحياة ، لمّا بسط لنا ذلك كله بخط يده في آخر سنة ٤١٧ هـ ، أول عام ١٠٢٧ م (طبقات ٢ : ٩١–٩٦) :

« إني لم أزل منذ عهد الصبا مرَوّياً في اعتقادات هذا الناس المختلفة وتمسك كل فرقة منهم بما تعتقده من الرأي ، فكنت متشكّكاً في جميعه موقناً بأن الحق واحد وأن الاختلاف فيه انما هو من جهة السلوك اليه . فلما كَمَلْتُ لإدراك الأمور العقلية انقطعت الى طلب مَعْدِنِ العلم ، ووجهت رَغبتي وحِرصي الى إدراك ما به تنكشف تمويهات الظنون وتنقشع غيابات المتشكك المفتون ، وبعثت عزيمتي الى تحصيل الرأي المقرِّب الى الله ... فكنت لا أعلم كيف تهيأ لي ، منذ صباي ؛ ان شئتَ قلتَ باتفاق عجيب ، وان شئت قلت بإلهام من الله ، وان شئت قلت بالجنون ، أو كيف شئت أن تنسب ذلك : أني ازدريت عوامّ الناس واستخففت بهم ولم ألتفت إليهم ، واشتهيت إيثار الحق وطلب العلم ، واستقر عندي أنه ليس ينال الناس من الدنيا شيئاً أجود ولا أشد قُرْبَةً الى الله من هذين الامرين . فخُضْتُ لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات فلم أحْظَ من شيء منها بطائل ، ولا عرفت منها للحق منهجاً ، ولا الى الرأي اليقيني مسلكاً جَدَدا . فرأيت أنني لا أصل الى الحق الا من آراء يكون عنصرها الأمورَ الحِسية وصورتها الامور العقلية ، فلم أجد ذلك الاّ في ما قرّره أرسطوطاليس من علوم المنطق والطبيعيات والالٓهيات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها ... (١) .

« فلما تبيّنت ذلك أفرغت وُسعي في طلب علوم الفلسفة ، وهي ثلاثة علوم : رياضية وطبيعية والٓهية . فتعلقت من هذه الامور الثلاثة بالاصول

---

(١) هنا يعدد ابن الهيثم وجوه فلسفة أرسطو ويصفها وصف عارف بها .

والمبادىء التي ملكت بها فروعها وتوقّلت[1] بأحكامها رِعانها[2] وعلوّها .

« ثم اني رأيت طبيعة الانسان قابلة للفساد متهيأة الى الفناء والنفاد ، وأنه مع حِدّة(؟) الشباب وعُنفوان الحداثة تملّك على فكره طاعة التصوّر لهذه الاصول . فاذا صار الى سن الشيخوخة وأوان الهرم قصّرت طبيعته وعجزت قوته الناطقة مع إخلاق[3] آلتها وفسادها عن القيام بما كانت تقوم به من ذلك . فشرحت ولخصت من هذه الاصول الثلاثة ما أحاط فكري بتصوره ووقف تمييزي على تدبرّه ، وصنّفت من فروعها ما جرى مجرى الإيضاح والإفصاح عن غوامض هذه الأمور الثلاثة الى وقت قولي هذا ، وهو ذو الحِجّة سنة سبعَ عشْرةَ واربعمائة لهجرة النبي صلى الله عليه وسلم . وأنا ما مُدّتْ لِيَ الحياة باذلٌ جُهدي ومستفرغٌ قوّتي في مثل ذلك متوخّياً به أموراً ثلاثة : احدها افادة من يَطْلُب الحق ويؤثره ، في حياتي وبعد وفاتي ؛ والآخر أني جعلت ذلك ارتياضاً لي بهذه الامور في اثبات ما تصوّرَه وأتقنه فكري من تلك العلوم ؛ والثالث أني صيرته ذخيرة وعُدّة لأيام الشيخوخة وزمان الهرم ...وأنا أشرح ما صنعته من هذه الاصول الثلاثة ليُوقَفَ منه على موضع عنايتي بطلب الحق وحرصي على إدراكه وتُعلم حقيقة ما ذكرته من عزُوف نفسي عن مماثلة العوامّ الرُعاع الاغبياء وسموّها الى مشابهة أولياء الله الاخبار الاتقياء .. »[4] .

تقوم شهرة ابن الهيثم على جهوده في المناظر وعلم الضوء (البصريات) . لقد سار في بحوثه على أسلوب علمي تجريبي وبحث في البصر بالعين المجردة وبالاستعانة بوسائط النظر . وله تشريح للعين ورسم دقيق لطبقاتها ، كما أن له بحوثاً في العدسات المكبرة .

---

(1) وقل في الجبل وتوقل فيه : صعد .

(2) الرعان والرعون جمع رعن (بفتح فسكون) : أنف يتقدم الجبل (المواضع المتطرفة في أعالي الجبال ، ويكون تسلقها صعباً) .

(3) الإخلاق (بكسر الهمزة) : البلى والتهرؤ .

(4) بعد ذلك يعدد ابن الهيثم كتبه .

وأولى ابنُ الهيثم انكسارَ الضوء عنايةً خاصة، فلاحظ أن الفجر (احمرارَ الافق صباحاً) يبدأ حينما تكون الشمس على تسعَ عشْرةَ درجة تحت الافق (قبل شروقها)، وأن الشفق (حمرةَ الافق مساء) يتلاشى حينما تصبح الشمس على تسع عشرة درجة تحت الافق (بعد غيابها). وعلى هذا الاساس حاول ابن الهيثم أن يقيس طبقة الهواء. وله أيضاً تعليل صحيح لاتّساع حجم الشمس والقمر (في رأي العين) وهما عند الافق[1].

التوسّع والمطالعة

- رسائل ابن الهيثم، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٥٧ هـ.
- ابن الهيثم، محاضرة لمصطفى نظيف، القاهرة (مطبعة لوري) ١٩٣٣ م.
- ابن الهيثم والطريقة العلمية في البحث، لمصطفى نظيف (المقتطف، أغسطوس ١٩٤٢ م).
- الحسن بن الهيثم لعبد الحليم المنتصر (مجلّة رسالة العلم، القاهرة ١٩٦٠ م).

(١) راجع رسالة الضوء لابن الهيثم (حيدر آباد ١٣٥٧ هـ)، وفيها أشياء كثيرة ملخصة من كتاب المناظر.

البيروني

هو الاستاذ أبو الرّيحان محمد بن أحمد البيروني ؛ أصله من فارس ومولده في بِيرون عاصمة خوارزم (التركستان) سنة ٣٦٢ هـ (٩٧٣ م).

قضى البيروني شبابه في بلده وتلقى العلم على أبي نصرٍ منصورِ بن علي ابن عِراقٍ ، ثم كانت بينه وبين ابن سينا مراسلات.

تقلّبَ البيروني كثيراً في البلاد فكان ذلك سببَ اتساعِ معارفه ونطاقِ اختباره . واتصل بمنصور بن نوحٍ الساماني (٣٨٧ – ٣٨٩ هـ) ، ثم مكث في جُرجان مدة طويلة . ولما استولى السلطان محمود الغزنوي على جُرجان ، (نحو ٤٠٧ هـ = ١٠١٧ م) حمل معه أسرى فيهم كثير من العلماء كان بينهم البيروني . فلحق البيروني ببلاط السلطان محمودٍ منجّماً ثم رافق السلطان محمود في غَزَواته في شماليّ غربي الهند . في تلك الاثناء تعلم البيروني اللغة السنسكريتية وعدداً من لغات الهند ودرس الديانات الهندية والفلسفة الهندية بلغات أهلها ، وكان هذا شيئاً نادراً بين العرب . وعرف البيروني الفلسفة اليونانية ، ولعله عرف أيضاً شيئاً من اللغتين العِبرية والسُّريانية (راجع تحقيق ما للهند من مقولة ٢٧ ، ٨٣) . ثم يبدو أن معرفته بالسنسكريتية لم تبلغ حدّاً يستغني به عن التراجمة (راجع تحقيق ما للهند ١٨٦).

وجاء بعد السلطان محمود ابنه السلطان مسعود (٤٢١ هـ = ١٠٣٠ م) وظل البيروني متصلاً ببلاط غزنة حيث وافاه الاجل ، في الاغلب ، بُعيد سنة ٤٤٢ هـ (١٠٥٠ م).

كتبه

للبيروني كتب منها (طبقات ٢ : ٢٠ – ٢١) : كالجماهر في الجواهر

(الحجارة الكريمة) – كَ الآثار الباقية عن القرون الخالية – كَ الصيدلة في الطب – كَ مقاليد الهيئة – كَ تسطيح الكرة – كَ العمل بالاصطرلاب – كَ القانون المسعودي (في الفلك) – كَ التفهيم في صناعة التنجيم – كَ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة أو مرذولة .

مقامــه وآراؤه

كان البيروني من أعاظم العلماء : فيلسوفاً ورياضياً وفلكياً وجغرافياً ورحّالة وجمّاعة . وخدمته الاولى للعلم أنه أوضح استعمال الارقام الهندية ، مع استعمال الاصفار لمقام الخانات ، في مثل قوله (تحقيق ٢٩٥ ، راجع ٢٩٤ – ٣١٦) : « وشهر بورش هو ألفا ألف ومائة وستون ألف كلب ، وذلك بالايّام الطلوعية بعد تسعة أصفار عن اليمين ؛ وأيام شهر « كا » الطلوعية بعد ثلاثة وعشرين صفراً عن اليمين » الخ . ثم إنه حسب السلسلة الهندسية[1] لبيوت الشطرنج فاذا هي ٨×٢ (حاصل ضلعيه) مضروبة في نفسها ١٦ مرة ومطروحاً منها واحدٌ : ١٦^١٦ – ١ .

وحلّ البيروني أعمالاً تُعرف بمسائل البيروني وهي التي لا تُحَلّ بالمِسطرة والفُرجار ، منها قسمة الزاوية ثلاثة أقسام متساوية ، وحساب قُطر الارض . وذكر أن سرعة النور أعظم من سرعة الارض كثيراً ، كما بحث في الثقل النوعي واستخرج الاثقال النوعية لثماني عشرة مادة من المعادن والحجارة الثمينة بدقة بالغة . ثم وصل بالاستقراء والمقارنة الى أن في الطبيعة أزهاراً بعضها ذو بتَلات ٣ – ٤ – ٥ – ٦ – ١٨ ، ولكن ليس فيها ما له سبع بتَلات أو تِسعٌ .

وتكلم البيروني على كروية الارض وعلى دورانها على محورها من غير أن يصل الى نتيجة حاسمة . وعرف تعيين خطوط الطول وخطوط العرض ، كما

---

(١) السلسلة الهندسية هي مجموع اعداد كل عدد منها ضعف الذي سبقه نحو : ٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ ، ٦٤ ، ١٢٨ الخ .

عرف تسطيح الكرة (نقل الخطوط عن كرة الى سطح).

جملة من أقواله (من تحقيق ما للهند من مقولة ..)

علوم الهند (ص ١٩):

ولم يكن للهند أمثالُهم (أي أمثالُ الفلاسفة اليونانيين) ممن يهذّب العلوم، فلا تكاد تجد لهم خاصّ كلامٍ الا في غاية الاضطراب وسوء النظام ومَشوباً، في آخره خرافاتُ العوامّ من تكثير العدد وتمديد المُدَد ومن موضوعات النِحلة (الدين) التي يَستفظع أهلُها فيها المخالفةَ، ولأجله يستولي التقليد عليهم. وبسببه أقول في ما هو بابتي منهم [1] أني لا أشبّه ما في كتبهم من الحساب وعلوم التعاليم (العلوم العددية) الا بصدف مخلوط بخزف .. اذ لا مِثالَ لهم لمعارج البرهان؛ وأنا في أكثر ما أورده من جهتهم حاكٍ غير منتقد الا عن ضرورة ظاهرة.

الارواح وتردّدها بالتناسخ في العالم (ص ٣٨ – ٣٩):

كما أن الشهادة بكلمة الاخلاص شِعار المسلمين، والتثليث علامة النصارى والإسبات علامة اليهود، كذلك التناسخ علَم النِحلة الهندية؛ فمن لم ينتحله لم يكن منها ولم يُعَدّ من جملتها. انهم قالوا: ان النفس اذا لم تكن عاقلة لم تُحِطْ بالمطلوب احاطة كلية دُفعة بلا زمان، واحتاجت الى تتبع الجزئيات واستقراء الممكنات. وهي [2] وان كانت متناهية فلعددها المتناهي كثرةٌ، والاتيان على الكثرة مضطرّ الى مدة ذات فُسحة. ولهذا لا يحصل العلم للنفس الا بمشاهدة الاشخاص والانواع وما يتناولها من الافعال والاحوال حتى يحصل لها في كلّ واحدة تجربة وتستفيد بها جديد معرفة .. فالارواح الباقية تتردد لذلك في الابدان البالية بحسب افتنان [3] الافعال الى الخير والشر ليكون التردّد

---

(١) غاية ما وصل إليه علمي بهم (مكانتي، اختصاصي).

(٢) الجزئيات والممكنات.

(٣) كذا في الأصل. وفي القاموس (٤ : ٢٥٦): افتنّ (افتناناً): أخذ في فنون من القول.

في الثواب منبّهاً على الخير فتَحرِص على الاستكثار منه ، و (ليكون التردد) في العقاب (منبهاً) على الشر والمكروه فتبالغ في التباعد عنه .

ويصير التردد من الارذل الى الافضل دون عكسه لأنه يحتمل كليهما [1] ويقتضي اختلاف المراتب فيهما لاختلاف الافاعيل بتباين الامزجة ومقادير الازدواجات في الكمية والكيفية .

فهذا هو التناسخ الى أن يحصل من كلتي جنبتَي النفس والمادة [2] كمال الغرض : أما من جهة السفل ففناء ما عند المادة من الصورة الا الاعادة المرغوب عنها[3]. وأما من جهة العلوّ فذهاب شوق النفس بعلمها الى ما لم تعلم واستيفاؤها شرف ذاتها وقوامها لا بغيرها واستغناؤها عن المادة بعد احاطتها بخساستها وعدم البقاء في صورها والمحصول في محسوسها والخير في ملاذّها فتعرض عنها وينحلّ الرباط ويقع الفرقة والانفصال والعود الى المَعْدِن فائزة من العلم بعدد ما يأخذه السِمْسِم من العدد والانوار فلا يفارق دُهنه بعد ذلك [4] ، ويتحد العقل والعاقل والمعقول ويصير (وتصير كلها) واحداً .

العامة (ص ٢١٩) :

قد جرى أمر الهند فيما بينهم على خلاف الحال بين قومنا (المسلمين) . وذلك أن القرآن لم ينطق في هذا الباب ، وفي كل شيء ضروري ، بما يحوج الى تعسف في تأويل ... كالكتب المنزلة قبله ، وانما هو الاشياء الضرورية معها حذو القِذّة وبإحكام من غير تشابه . ولم يشتمل أيضاً على شيء مما اختلف فيه وليس من الوصول اليه مما يشبه التواريخ ؛ وان كان الاسلام مَكيداً في

---

(١) لأن التناسخ في الأصل يحتمل الأمرين كليهما (تردد النفس من الأرذل الى الأفضل ومن الأفضل الى الأرذل) .

(٢) من جنبتي النفس والمادة كلتيهما (من جانب النفس عند اتصالها بالمادة وجانب المادة عند اتصالها بالنفس) .

(٣) إلا القدر الضروري منها .

(٤) بعلم كثير (عدد حب السمسم) مع التحقق بالسعادة المنيرة النفس كالسيرج (زيت السمسم) .

مبادئه بقوم من مناوئيه أظهروه بانتحال وحكّوا لذوي السلامة في القلوب من كتبهم ما لم يخلق الله منه شيئاً لا قليلاً ولا كثيراً ، فصدقوهم وكتبوها عنهم مغترين بنفاقهم وتركوا ما عندهم من الكتاب الحق ، لأن قلوب العامة الى الخرافات أميل فتفشّت الاخبار لذلك . ثم جاءت طامة أخرى من جهة الزنادقة أصحاب ماني كابن المقفع وكعبد الكريم بن أبي العوجاء وأمثالهم فشككوا ضعاف الغرائز في الواحد الاول من جهة التعديل والتجوير وأمالوهم الى التثنية وزينوا عندهم سيرة ماني ... وانتشر ذلك في الألسنة وانضاف الى ما تقدم من المكائد اليهودية ...

للتوسّع والمطالعة :

- رسائل البيروني ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٤٨ م .
- رسائل أبي نصر بن عراق الى البيرونيّ ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٤٨ م .
- الآثار الباقية (ساخاو) ، ليبزيغ (بروكهوس) ١٨٧٨ م .
- تحقيق ما للهند من مقبولة في العقل أو مرذولة (ساخاو) ، لندن (تربنر) ١٨٨٧ م؛ حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٥٨ ؛ ثم ١٩١٠ .
- الجماهير في معرفة الجواهر ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٥٥ هـ .
- صفة المعمورة على البيروني (التقطها أ . أ . زكي وليدي توغان من القانون المسعودي ، ميتشيغن ١٩٦٤ م .
- كتاب تحقيق نهايات الاماكن لتصحيح مسافات المساكن (بوبلجاكوف) عدد خاص من مجلّة معهد المخطوطات العربية ، القاهرة ١٩٦٢ م . (المجلّد ٨ ، العددان ١ ، ٢) .
- القانون المسعودي في الهيئة والنجوم ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٥٤ — ١٩٥٦ م .

- كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم (رامزي رايت) ، لندن ١٩٣٤م ؛ (جلال همائي) ، تهران ١٣١٨ ، ١٩٤٠ (؟) .
- كتاب باتنجل الهنديّ في الخلاص من الأمثال ، نقل أبي الريحان البيروني الى العربية (نشره هلموت ريتّر)[١].
- رسالة في فهرست كتب محمّد بن زكريا الرازي (كراوس) ، باريس (مطبعة القلم) ١٩٣٦ م .

---

(١) مستلة من مجلة لم يذكر اسمها في المجلد ، رقمها في مكتبة الجامعة الأميركية في بيروت.

أبو العلاء المعرّي

ولد أبو العلاء احمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد المعري في معرة النعمان . في شمالي الشام ، في ٢٨ ربيع الاول من سنة ٣٦٣ (٢٦ – ١٢ – ٩٧٣) . ولما بلغ ثلاث سنوات ونصف سنة أصيب بالجُدَري فذهبت يسرى عينيه وغشي اليمنى بياض ؛ وقبل ان يتم السادسة فقد بصره جملة .

نشأ ابو العلاء المعري في المعرة واخذ عن ابيه شيئاً من اللغة والنحو والادب ثم اخذ الحديث خاصة عن نفر من اهله منهم ابوه وجده وأخوه وجدته .

ودخل ابو العلاء وهو لا يزال حَدَثاً الى حلب فقرأ الادب والنحو على عدد من أهل العلم فيها . ثم قرأ على بعض مشاهير المعرّة كثيراً من العلوم الدينية والعربية .

ورجع أبو العلاء من حلب الى المعرّة سنة ٣٨٤ ﻫ (٩٩٤ م) وانصرف الى المطالعة والتكسب بالشعر . ثم ترك التكسب وقصر شعره على مراسلة اخوانه من الادباء وعلى رثاء عدد من أقاربه ، ثم على القول في أغراض وجدانية بحت .

ويظهر لنا ان حياة ابي العلاء في المعرة لم تكن مترفة برُغْمِ وجاهة اهله وثروة ابيه وثروة امه ، إذ ان تينك الثروتين كانتا في طريق النفاد . وظل عبء الحياة على عاتق ابي العلاء خفيفاً حتى توفي أبوه (٣٩٥ ﻫ = ١٠٠٤ م) .

وضاقت الدنيا بأبي العلاء في المعرة مادياً ونفسانياً فزار بغداد استزادة للعلم وتكسباً للمال . ومع أن المعري لقي في بغداد اكراماً كثيراً ، فقد لقي أيضاً ما ساءه :

جرى ذكر المتنبي في مجلس الشريف المرتضى ، أخي الشريف الرضي :

فتنقّصه المرتضى وجعل يتتبع عيوبه لبغضه اياه وتعصبه عليه. وكان أبو العلاء يتعصّب للمتنبيّ ويزُعم أنه أشعر المحدثين، فقال للمرتضى: لو لم يكن للمتنبي إلا قوله: «لكِ، يا منازلُ، في القلوب منازلُ»! لكفاه فضلاً. فغضب المرتضى وأمر بالمعري فأخرج من المجلس سحباً برجله. ثم قال المرتضى لجلسائه... أتدرون أي شيء أراد الأعمى بذكر هذه القصيدة، معَ أن لأبي الطيب ما هو أجود منها؟.. انه أراد قولَه في هذه القصيدة:

وإذا أتتك مذمتي من ناقص فهي الشهادة لي بأني كامل!

ترك المعري بغداد في العشر الأخير من رمضان سنة ٤٠٠ (أواخر نيسان ١٠١٠) عائداً إلى المعرة. فلما حل بالمعرة عرف بأن امه قد ماتت، فتفجع لموتها واستقر في نفسه بعدها نفور من الدنيا جديد، فاعتزل في بيته وانقطع الى الدرس والتدريس، ثم انقطع عن اكل اللُحمان وسائر ما يخرج من الحيوان كاللبن والبيض والعسل؛ وسمى نفسه، كما يذكر اكثر قدماء المؤرخين ومُحدَثيهم، رهين المحبِسين (البيت والعمى)؛ ولكنه كان في الحقيقة رهين المحابس الثلاثة:

اراني في الثلاثة من سجوني فلا تسأل عن النبأ النبيث[1]:
لفقدي ناظري، ولزوم بيتي، وكونِ النفس في الجسد الخبيث.

وقضى المعري النصف الثاني من حياته بالمعرة في «تسبيح الله وتحميده» كما يقول هو عن نفسه، وفي التأليف والتدريس. ويبدو لنا أن تقشفه لم يكن من فقر فحسب، فان الدنيا اقبلت عليه فيما بعدُ. ذكر الشاعر الفارسي والداعية العَلَوي ناصر خسرو حينما مرّ بالمعرّة سنة ٤٣٨ هـ عن المعري أنه رجل ذو نفوذ عظيمٌ في بلدته وذو غنىً، ينفق على الفقراء والمُعْوزِين مع انه يعيش عيشة الزهد والتقشف. وفي المصادر العربية ايضاً كلام كثير على ان المعري كان يحبو نفراً من المحتاجين مالاً وينفق على الطلاب الذين كانوا يؤمّونه للاستفادة من علمه.

---

(١) الخبيث النبيث: الشرير.

وكذلك جرت بين المعري وبين ابي نصر بن ابي عمران المعروف بداعي الدعاة الفاطميين مساجلاتٌ ومطارحات في رسائلَ تبادلاها حول تحريم المعري على نفسه الحيوانَ وكلَّ ما يخرج من الحيوان . فقال المعري في أول الأمر إنه حرّم على نفسه أكل اللحم لفقره . فلما عرض عليه داعي الدعاة معونة اعتذر عن قبولها وقال : لقد تركت ذلك رأفة بالحيوان .

والذي نعرفه ان المعري حاسن في رسائله داعي الدعاة كثيراً ، ذلك لأن الفاطميين كانوا قد استولّوا على المعرة نفسها سنة ٤٢٩ هـ .

وكان المعري قصير القامة نحيف الجسم ضعيفاً مشوّه الوجه بالجُدَري . وقد أُقعد في اواخر ايامه ، ثم مرض مرض الموت ثلاثة ايام وتوفي يوم الجمعة في النصف الاول من ربيع الاول سنة ٤٤٩ (اوائل آذار ١٠٥٧) بالمعرة .

عناصر شخصيته

اساء الدهر الى المعري بفقد البصر وضعف الجسم وموت الأبوَيْن وقلة المال، بالاضافة الى ما يجب ان يكون غنى رجل مثله . فلم يكن بِدْعاً أن نرى في لزومياته قلقاً وتشاؤماً ونقمة ومرارة وشكوًى وان ينصرف المعري عن كل شيء في الحياة الى النقد والتهكم من غير ان يقترح وجهاً من وجوه الاصلاح الاجتماعي ، بل هو — على العكس من ذلك — قد نفض يده من كل اصلاح ممكن ونسب القصور والضلال الى من يحاول ذلك .

أ — أما عماه الباكر فقد حز في نفسه ، وان كان هو يتظاهر احياناً بقوله : احمَد الله على العمى كما يحمَده غيري على البصر .

وعمى المعري هو الذي خلق تشاؤمه .

ب— وكان المعري ضعيف الجسم ضئيله ؛ فاذا اضفت ذلك الى عماه استطعت أن تعلل زهده في الدنيا وإعراضه عن البشر وكرهه للمرأة بعض التعليل .

ج — ومع الإيقان بأن اسرة والد المعري وأسرة امه كانتا من الاسر الوجيهة الغنية في المعرة وفي حلب ، فان المعري نفسه كان فقيراً . ولكن يبدو أن نفراً

من الفضلاء كانوا يمدونه بمال ينفق منه على نفسه وعلى غيره فحَسُنَتْ حالُه في أواخر أيامه .

د ــ ويظهر ان المصائب ألحّت على أبي العلاء عموماً وخصوصاً . ان اضطراب الأحوال السياسية بعد ضعف الدولة الحمدانية عرّض شمالي سورية كله للغزَوات حتى شعرت بذلك المعرة نفسها فكثُرت فيها الفتن وعم الفزع . ومن المصائب التي خصت المعري موت أبيه وأمه .

هـ ــ ومع وجاهة المعري فقد لقي إساءات مختلفة في المعرة وفي بغداد ، تعرض لها بسبب عاهته ؛ ثم ان ارتفاع مكانة المعري خلقت له حساداً وخصوماً أتهموه بالزندقة مرة وبالالحاد أخرى . ولا ريب في ان شدة انتقاده الحكامَ ورجال الدين والناس عامة عملت على خلق كره شديد له ، وإن لم يستطع أحد أن يناله صراحة بأذى .

الى جانب هذه العناصر السلبية نجد عناصر ايجابية تَرْفِدُها خصائصُ فنيةٌ بارعة تجعل من المعرّي أديباً مفكراً وحكيماً حسن التعبير . لقد كان واسع الاطلاع قديراً في الموازنة والنقد ، جريئاً في ابداء رأيه مع التهكّم المرّ أحياناً . غير أنه كان قويم السبيل في الحياة حسن الاخلاق صحيح التقوى ، مع انه كان قليل الاحتفال بما تواضع عليه عوامّ الناس في تقواهم لأنهم كانوا يقلّدون في ذلك غيرهم من غير أن يكلّفوا أنفسهم عناء التفكير في شيء مهما كان التفكير فيه يسيراً .

ولقد رُزق المعري مقدرة لغوية تدخل في باب المعجزات ، مع العلم أنه كان أعمى ، ومتانة في الاسلوب وتصرّفاً عجيباً في فنون البلاغة ــ وخصوصاً في لزوم ما لا يلزم ــ غير أن التكلّف اليسير الذي اضطُرّ اليه المعري في تتبع وجوه البلاغة وتصيد القوافي قد ألقى على شعره في اللزوميات شيئاً من الجفاف .

آثاره

للمعري خمسة آثار أدبية وفكرية ، هي :

(١) سَقْط الزنْد، وهو ديوان شعر في المدائح والمراثي وعدد من الاغراض

الوجدانية ؛ وفيه أيضاً الدرعيات التي هي الطور الاول من اللزوميات .

(٢) ضوء السقْط على سقط الزند ؛ وهو شرح لسقط الزند صنعه المعري بنفسه .

(٣) مجموع رسائل في أغراض شتى . هذا المجموع مهم لمعرفة حياته وجلاء عدد من الجوانب في اتجاهه الفكري .

(٤) رسالة الغفران — رسالة كتبها ابو العلاء جواباً على رسالة وردته من صديق له هو ابو الحسن علي بن منصور المعروف بابن القارح (٣٥١ — ٤٢٣ هـ = ٩٧٢ — ١٠٣٠ م .) وهو حلبي الاصل ومن أئمة الادب ، وكان يتحامل على بعض الادباء والشعراء ويرى انهم ببعض ما قالوا أو فعلوا ، من اهمال بعض الفروض الدينية او شرب الخمر وقول الغزل ، صائرون الى جهنم .

ولقد كتب ابو العلاء «رسالة الغفران» على لسان ابن القارح ليبين للناس سَعَة عفو الله وليدلّهم على ان كثيرين من شعراء الاسلام والجاهلية ايضاً ممن يَظُنّ بعض الفقهاء وبعض المتعنّتين انهم من اهل النار ، يمكن ان يكونوا من اهل الجنة وان يكونوا قد نالوا النجاة من النار إما بايمان بالله او بعمل صالح او بنيّة طيبة ، بقطع النظر عما اشتهروا به في حياتهم او عما رماهم به الناس من الكفر أو الزندقة أو ترك أداء فروض الدين . وفي ثنايا ذلك ينتقد المعري آراء بعض العلماء والادباء والفقهاء في الشعر والادب وفي الاخبار الدينية ، وهو يفعل ذلك كله بتهكم مرّ وبشيء من المرح يقتضيه ذلك التهكم ، على خلاف ما عرفنا في اللزوميات .

ومع أن في رسالة الغفران عدداً من الجوانب الفكرية ، فان الاسلوب الادبي والاتجاه اللغوي غالبان عليها .

(٥) — اللزوميات ، أو لزوم ما لا يلزم ، ديوان شعر نظمه المعري في عزلته بعد سنة ٤٠٠ هـ (١٠٠٩) وطواه على جميع آرائه الفلسفية والاجتماعية ثم رتبه على القوافي .

هذا الديوان اتخذ اسمه من نوع قوافيه :

للشاعر العربي أن يبني كل قصيدة من قصائده على حرف رَوِيٍّ واحد ، قال المعري في سقط الزند :

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعلُ عفافٌ وإقدام وحزم ونائل .
تعدّ ذنوبي عند قــوم كثيرة ؛ ولا ذنب لي الا العلى والفواضل

فالمعري قد بنى هذه القصيدة على اللام المضمومة ، ولا يلزمه أن يفعل أكثر من ذلك . ولكنه في « اللزوميات » ألزم نفسه بأن يأتي في القافية بأكثر من حرف رَوِيٍّ واحد ، كقوله مثلاً :

دعاكم الى خــير الامور محمدٌ وليس العوالي في القنا كالسوافل :
حداكم على تعظيم مَن خلَق الضحى وشُهبَ الدُجى من طالعات وآفل .
وألزمكم ما ليس يُعجِــزُ حملُه أخا الضَعف من فرض له ونوافل ؛

ان المعري قد التزم (أي ألزم نفسه) في قوافي هذه المقطوعة حرفي رويّ هما الفاء واللام (بعد الواو والألف) .

فاذا نحن حاولنا ترتيب لزوميات المعري بحسب الزمن الذي نظمت فيه[1] استفدنا أمرين : دراسة التطوّر في آراء المعري ثم نفي التناقض الذي يزعُمه نفر من الدارسين للزوميات .

أحكيم أم فيلسوف ؟

سنسمّي المعري فيلسوفاً على التوسع ، كما نسمي سقراط نفسه فيلسوفاً وكما نسمي كثيرين من المفكرين في العصور الوسطى في الغرب فلاسفة . غير أن الاصوب أن نسميه حكيم المعرة كما نقول سقراط الحكيم .

نقد المعري أوجهاً من الفلسفة الاسلامية وكشف عن عيوب المجتمع وكان واقعياً في تفاصيل كثيرة من نقده ، وان كان متشائماً هداماً في كثير مما جاء به . غير أنه أيضاً آمن بقيمة الاخلاق في المجتمع برُغْمِ أنه كان يؤمن بفساد

---

(١) راجع حكيم المعرة للمؤلف ، الطبعة الأولى : بيروت ، ١٩٤٤ ص ٢٤ وما بعدها ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ ص ٤٣ وما بعدها ؛ أبو العلاء المعري (أعلام الفكر العربي) ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ٥٠ وما بعدها .

الطبيعة البشرية من أصلها . ووقف المعري مما وراء الطبيعة موقف الشُكّاك : غير أنه آمن بالله وحدَه ثم أنكر كل ما عداه . ويكفي المعري صِلةً بالفلسفة أنه دعا الى اتّباع العقل في كلّ أمر وجعل العقلَ حكَماً حتى في ما لم تجر العادة في تحكيم العقل فيه .

اتجاهه الفكري

يأخذ المعري بالتقية الفكرية ، فهو لا يحبّ أن يصرّح بجميع آرائه لاعتقاده أن ذلك مُضِرّ به ، فقد يناله أذًى من العامة ومن بعض الخاصة . والتصريح بكل شيء مضرّ بالعامة ، وببعض الخاصة أيضاً ، فان الناس يتعايشون بالوازع الاجتماعي (باعتقاد يحملهم على السلوك الحسن ويمنع بعضهم عن الاعتداء على بعض) . وكثيراً ما كان الوازع الاجتماعي مخالفاً للحقيقة الفلسفية ؛ فاذا نحن صرّحنا بالحقيقة الفلسفية المناقضة للوازع الاجتماعي أفسدنا ذلك الوازع ولم نستطع أن نحمل أولئك العامة على أن يدركوا تلك الحقيقة الفلسفية . وفي ذلك كله يقول المعري :

أراثيك فَلْيَغْفِرْ ليَ الله زكّتي بذاك ، ودين العالمين رِياءُ !
قد نال خيراً في المعاشر ظاهراً من بات تحت لسانه مخبوءا .
لحاها الله داراً ما تُدارَى بمثل المَيْن في لُجج وقمسِ[1] .
إذا قُلْتُ المُحالَ رفعت صوتي ، وان قلت اليقين أطلت همسي !

هذه التقية كانت دليل التشاؤم في المعري . والتشاؤم ليس ، عند التحقيق ، من الفلسفة ؛ ولكنه يأس وقنوط من الحياة . ولا يقوم تشاؤم الرجل العادي عادةً أو تفاؤله على أسس نظرية ولا على مذهب فلسفي ، ولكن على أحوال نفسانية عارضة في حياته العملية العامة والخاصة . ويكون الانسان متأثراً ، في حاليه من تشاؤم وتفاؤل ، بما يرافق حياته من فقر أو غنىً ، ومن صِحة أو سَقام ، ومن نجاح او خيبة . وللمِزاج الانسان اثر كبير في توجيهه نحو التشاؤم

(١) داراً : دنيا . المين : الكذب . القمس : الغوص ، ويقصد به التستّر .

أو التفاؤل .

والتشاؤم يكثر في الفلسفات الشرقية ، والبوذية منها على الاخص ، ويظهر في التصوف . والمعري متطرف في تشاؤمه لا يرى من الحياة الا الناحية السوداء . ولو تعرضت له الناحية البيضاء لأعرض عنها . تأمل قوله :

عرفت سجايا الدهر : أما شروره فنقدٌ ، وأما خيره فوعود .

* غلَت الشرورُ ، ولو عقلنا صُيِّرَتْ ديةُ القتيل كرامةً للقاتل .

* ألا إنما الدنيا نحوس لأهلها ؛ فما في زمان انتَ فيه سعود !

ومن التشاؤم يخرج المعري الى اللاأدرية والشك .

يرى المعريّ أن « ماهيّات الأمور » محجوبة عن إدراكنا . ونحن لا نعرف إلا مظاهر الأمور الطبيعية (المادية) . أما ما وراء تلك المظاهر الطبيعية — كالنفس والخلود والثواب والعقاب — فليس لنا عليه دليل يُجيز لنا أن نُثبِتَ شيئاً من ذلك أو أن ننفيَه : ان الوصول الى حقائق الاشياء غير ممكن .

امّا اليقينُ فلا يقينَ ، وإنما أقصى اجتهادي ان أظُنّ وأحدُسا .

* سألتموني فأعيتني إجابتكم . من ادّعى انه دارٍ فقد كذَبا .

* وللانسان ظاهر ما يراه ، وليس عليه ما تُخفي الغيوب !

والشك خطوة وراء اللاأدارية .

في الشك الفلسفي لا نكتفي بأن نقف مكتوفي الايدي أمام ما لا دليل لنا على حقيقته أو على وجوده ؛ ثم لا يجوز لنا في مثل هذه الحال أن نجعل وجود الشيء محتملاً كفقدانه ، أو صِحةَ الأمر ممكنة كفساده . اذا كان العقل دليلَنا في معرفة الامور ، فاذا لم يدلنا عقلُنا على وجود شيء فهذا الشيء ، بالاضافة الينا ، غير موجود .

ومبدأ الشك (الفلسفي) هو الارتياب العام بصِحة الاحكام المتعلقة بالأمور التي تقع وراء نطاق الاختبار الانساني . ثم اننا لا نستنتج الاحكام في نطاق الاختبار الانساني نفسه ، استنتاجاً عقلياً ؛ ولكننا نُغرى ، عن غير طريق العقل ، بالاعتقاد بها . فإذا كنا نعتقد ، مثلاً ، ان النار تسخن الاشياء ،

وان الماء ينعش الكائنات الحية ، فما ذلك إلا لأن كل اعتقاد مخالف لهـذا الاعتقاد ، الذي تعوّدناه وألِفناه بعوامل مختلفة ، يكلفنا عنّاء عظيماً مـن التفكير الشخصي . وهذا ما قصده المعري حينما قال :

في كلّ امرِئٍ تقليدٌ رَضيتَ به حتى مقالُك : ربّي واحدٌ أحد .

واخيراً يرى المعري كل شيء في الحياة خلاف ظاهره و « يشكّ » في كل شيء وينكر الحقائق كلها :

أفي الدنيـا ، لحاها الله ، حـقٌّ فيُطلبَ في حنادسها بسُرْجِ ؟
• أرى الناس شراً من زمان حواهمُ ، فهل وُجدتْ للعالمين حقائق ؟

ولكن المعرّي لا يريد أن يتركنا في هذا المُضْطرَب :

يرى المعرّي أن حقائق الأمور الماورائية ليست بذي نفع للناس ، فعلى الناس أن يسلُكوا في حياتهم العملية سلوكاً نافعاً لإنفسهم وللذين يعيشون معهم . وعلى الانسان ألاّ يتكلف تصنيفَ الناس تصنيفاً عقلياً يحمله على أن يقف من صنف منهم موقفاً معيناً . علينا أن ننفع المبصر والاعمى والصغير والكبير والمشارك لنا في الملة والمخالف لنا في الملة .

آراء المعري في اللزوميات

للمعري في اللزوميات نوعان من الآراء: آراء للفلاسفة استعرضها فنقدها ! رفضها أو قبلها ، ثم آراء أصيلة تعبر عن اتّجاهه هو. أما الآراء التي استعرضها فقد أنكر معظمها لما فيها من التناقُض . وهذا التناقض لا ينسبه المعري الى الاشخاص فقط ، لتفاوتهم في العلم ولاختلافهم في الميول ، بل الى أن حقائقَ الأمور نفسَها مجهولة لا سبيل الى معرفتها كلها . ولذلك كان هذا التناقض أمـراً لا بدّ منه .

اخبرتَني بأحـاديثٍ مناقضة فرابني منك قولٌ غير متفقِ .
• والروح أرضية في رأي طائفةٍ، وعند قوم ترقّى في السمواتِ .
• تباينَ في الدين المقالُ : فجاحدٌ ، وصاحب توحيدٍ ، وآخرُ مشرك .

* امور يلْتَبِسنَ علـى البرايا كأن العقل منها في عِقال[1] !

أولاً : هدى العقل

يعتقد المعري ان من اتبعَ عقله لم يضلّ ؛ هذا اذا كان له عقل ! أما اذا لم يكن له عقل فهو يعمل أعماله بالتقليد ، او يُساق اليها كالعَجْماوات . ولم يكتف المعري بأن يحكّم العقل في الامور التي جرت العادة بتحكيمه فيها ، بل أراد ان يكون العقل حكماً في كل شيء . وتبرز هذه الدعوة الى الاهتداء بنور العقل والفكر في اكثر الاغراض التي تناولها المعري في لزومياته ؛ حتى في العبادات . وهو في كل ذلك يزدري شيئين ازدراء شديداً : التقليدَ والأخبار المَرْوِيَّةَ ؛ ولذلك تراه يتلقى كل خبرٍ مرويّ او كل عادة شائعة بميزان العقل ، وكثيراً ما شالت الاخبارُ والعادات في ميزان المعري :

كذَبَ الظنُّ ؛ لا إمامَ سوى العقـ ـل مُشيراً في صبحه والمساءِ.

* هل صحّ قول من الحاكي فنقبَلَهُ أم كل ذاك اباطيلٌ واسمار ؟
اما العقولُ فآلَتْ أنه كذِبٌ ؛ والعقل غرسٌ له بالصِدق إثمار !

وقد يعجَبُ أحدنا فيقول : ان المعري يهاجم المعتزلة ؛ مع انهم يفضلون العقل على النقل كما يفعل هو . أجل ، انه ليس معتزلياً وان كان يرى رأي المعتزلة في تفضيل العقل على ما روي في الدين من اخبار ؛ وانما هو يهاجم من المعتزلة اولئك الذين يُضيعون أوقاتَهم وأوقاتَ غيرِهم بالجدل العقيم ، لا الذين يُحِلّون العقل مرتبة سامية .

ولقد بالغ المعري فجعل العقل نبياً :

أيها الغِرّ ، ان خُصِصْتَ بعقل فاسْألَنْهُ فكلّ عقل نبيّ !

* فشاوِرِ العقلَ واتْرُكْ غيره هَدَراً ، فالعقل خير مُشير ضمّه النادي .

* فلا تقبلنْ ما يُخبِرونك ضِلّةً إذا لم يُؤيِّدْ ما اتوْكَ به العقل .

هذه الكلمة التي تعالج هنا أساس التفكير عند المعري تبدو موجزة جداً : انها في الحقيقة مقدمة لكلّ ما سيأتي من أغراض المعري . ان جميع الموضوعات

---

(1) عقال : رباط ، قيد (لا يستطيع العقل أن يفكر) .

التي سترد هي في الواقع جوانبُ من « هُدى العقل ».

ثانياً : ما وراء الطبيعة

المعري وطيد الايمان بالله مطمئن الى إيمانه. وهو لا يحاول أن يَعْرِفَ الله من طريق علماء الكلام (بالجدال) بل بالاقتناع الوجداني القائم على أنّ وجود هذا العالم المنظّم يقتضي وجودَ صانع حكيم له.

والايمان هو الثقة بالله وتسليم كلّ شيء اليه والرضا بما يصيبك في الحياة، ثم الورع :

اذا كنتَ بالله المُهَيْمِنِ واثقاً فسلّمْ إليه الأمرَ في اللفظ واللحظ.

• إذا آمن الانسان بالله فلْيكن لبيباً ولا يَخلِطْ بإيمانه كفرا.

• أثبت لي خالقاً حكيماً ولست من معشرٍ نُفاةِ.

• تعالى الله، كم ملكٍ مَهيب تبدّل بعد قصرٍ ضيقَ لَحْدِ.

• خالق لا يُشكّ فيه قديم . . . .

أقِرُّ بأن لي ربّاً قديراً ولا أُلْقي بدائعَه بجَحْدِ.

غير أن المعري لا يؤمن بالملائكة والجن والشياطين والاقزام والعماليق ولا بالمعجزات، ذلك لأنه في عمره الطويل لم يشعر بوجود هؤلاء، ولأن العقل لا يدلّ على وجودهم. إلا أن المعري لا ينكر أن يكون الله قادراً على أن يخلق امثال هؤلاء.

قد عشت دهراً طويلاً ما علمت به حِسّاً يُحَسّ لجنيّ ولا مَلَكِ.

والمعرّي سيّء الرأي في الانبياء فهو لا يرى سبباً بين السماء والأرض ولا صِلة مادية بين الخالق والمخلوق. والشرائع عنده من صنع البشر. ومن الممكن أن يكون الرسل قد أرادوا خير البشرية بهذه الشرائع، ولكن هذا الهدف لم يتحقق لأن البشر أنفسَهم فاسدون لا يُرجى صلاحُهم. وبدلاً من أن يَصْلُحَ البشر بهذه الشرائع ويجتمعوا على الخير زاد فسادهم وتفرّقوا شيعاً متنابذين متنازعين :

جاء النبيُّ بحقٍّ كي يهذّبكم ، فهل أحسّ لكم طبعٌ بتهذيب ؟

• كم وعظ الواعظون منا وقام في الارض انبياءُ ،
فانصرفوا والبلاء باقٍ ، ولم يَزُلْ داؤك العيَاء !
• ولا تحسَبْ مقالَ الرُسْل حقاً ، ولكن قولُ زورٍ سطّروه .
وكان الناس في عيش رغيد فجاءوا بالمُحال فكدّروه
• ان الشرائع ألقتْ بيننا إحَناً وأورثتنا أفانينَ العداوات .

غير أن محمداً خير الرسل والاسلامَ خير الاديان ، ذلك لأن الاسلامَ لم يكلّفِ الناسَ إلا فروضاً قليلة يسيرة ، ثم حثّ على النفع الاجتماعي وعلى الزكاة خاصّة .

أما النفس والجسد فلا يعرف المعري شيئاً عن أصلهما أو مصيرهما .

هذا الجسد من التراب . من المادة القديمة ، مثل سائر الاشياء الموجودة في عالمنا . أما آدمُ فلا علم للمعري به على ما تُخيّله التواريخ الموضوعة :

خالق لا يُشكّ فيه قديمٌ وزمان على الأنام تقادمْ .
جائز ان يكون آدمُ هذا قبلَه آدمٌ على إثر آدمِ .
• ومولد هذي الشمس أعياك حَدُّه ، وخبّرَ لُبٌّ أنه متقادمُ .
وما آدمٌ في مذهب العقل واحداً ، ولكنه عند القياس أوادم .

وأصل النفس أيضاً مجهول . والعلماء أنفسُهم في ذلك مختلفون . واذا كان المعرّي لا يعرف ماهية النفس ، فانه يستعير أحياناً من الفلاسفة أقوالاً تذكر أن النفس كانت موجودة قبل البدن ، وأنها كانت قبل اتصالها بالبدن سعيدة ، كما كان البدن قبل الاتصال بها وادعاً هادئاً :

والجسم لا شكّ أرضيٌّ وقد وُصِلت به لطائفُ[1] عالاها مُعاليها .
فقيل : جاءته من ارض على كَثَبٍ ، وقيل : خرّت اليه من أعاليها .
• الجسم والروح من قبل اجتماعهما كانا وديعَيْنِ لا همّاً ولاسقَما .

ثم يأتي الموت فيفرّق بين الروح والجسم . أما الجسد فيعود الى اصله ، الى التراب . وأما النفس فلا علم لأحدٍ بما تصير اليه بعد مفارقة الجسم : هل تبقى

(١) يقصد الروح .

حيّة واعية؟ هل تضيعُ في الهواء وتَهلِكُ مثلما يهلك الجسم في التراب؟ هل تبقى في نعيم أو في شقاء؟ هل تكون في مكان لا نعلمه؟ كلّ هذه أسئلة لا أجوبة لها :

ان يَصْحَبِ الروحَ عَقلي بعد مَظْعنها، للموت ، عني فأَجْدِرْ ان ترى عجبا .
وان مضت في الهواء الرَحْبِ هالكةً هلاكَ جسميَ في تُربي فواشَجبا [1].

* دفناهمُ في الأرض دفنَ تيقُّنٍ ، ولا علمَ بالارواح غيرُ ظنونِ .
ورَوْم الفتي ما قد طوى الله عِلمَه يُعَدّ جنوناً أو شبيهَ جنونِ !

ونعود الى اتّجاه المعري في الشك والى منطقه في هدى العقل : ان العقل لا يدلّ على بقاء النفس ، ولكنّه أيضاً لا يدلّ على هلاكها . غير أننا اذا رجَعنا الى الاختبار وجدنا أن الاختبار لم يعْرِفْ بقاءً للنفس ولا عرَف أحداً عاش بعد أن مات ؛ بينما العقل والاختبار يدلاّن على خلود العالم المادّي حولَنا ؛ فيستنتج المعري من ذَيْنِ أن النفس اذا ارتحلت عن هذه الدنيا فانها لا ترْجِع اليها ولا تصير الى آخرة :

اسيرُ فلا اعودُ ، ومـا رجوعي اذا كان الرحيلُ رحيلَ قالٍ [2] ؟

* ضحكنا ،وكان الضحكُ منا سفاهة وحُقّ لسكان البريّة ان يبكوا .
يُحطِّمُنا رَيْبُ الزمان كأننا زجاجٌ ولكن لا يُعاد له سبك .

* خُذِ المِرآة واستخبرْ نجوماً تُمِرّ بمطعم الأرْيِ المَشُور [3] .
تدلّ على الحِمام بلا ارتياب ، ولكن لا تدل على النشور [4] !

* إن تسألِ العقلَ لا يُوجدْكَ من خبر عن الاوائل إلا إنهم هلكوا .

ثالثاً : الاديان والمذاهب

والمعري يحمل على أصحاب الاديان والمذاهب والطرق الصوفية من المسلمين

---

(١) واشجبا : ما أكثر حزني وما أشد العنت والمشقة اللتين ستصيبانني !

(٢) قال : مبغض كاره .

(٣) الأري : العسل . المشور اسم مفعول من شار العسلَ : جناه وقطفه (يصبح العسل مرّاً بفمك) . — تمر (مجزومة في جواب الطلب) .

(٤) الحمام : الموت . النشور : الخروج من القبور .

ومن غير المسلمين ، وينسبهم الى قِلّة التقوى والى أنهم يموّهون على عوامّ الناس بذلك استغلالاً لهم وتكسباً للمال الذي ينفقونه على حاجاتهم وشهواتهم . فالاديان والمذاهب عندهم أبوابٌ للارتزاق . وبينما نجد أصحاب الاديان يَدّعون بأفواههم الى الخير والسلام نجدُهم يتنازعون ويتقاتلون .

أفيقوا أفيقوا ، يـا غُواةُ ، فإنما ديانـاتُكم مكرٌ من القدماء .
أرادوا بها جمع الحُطام فأدركوا وبادوا ودامت سُنّة اللؤماء !
* يرتجي الناسُ ان يقومَ « إمام » ناطقٌ في الكتيبة الخرساء .
كذَب الظنُّ لا إمامَ سوى العقل مشيراً في صُبحه والمساء .
انما هـذه المذاهبُ اسبـا بٌ بجرّ الدنيا الى الرؤساء .

والمعرّي نفسه تقيّ وَرِع يصوم ويصلّي ويطيع الله في كلّ وجه ، ولكنّه ينكر على الناس عباداتهم التي يقومون بها تقليداً من غير تفكير ؛ وعنده أن العمل الصالح النافع بلا عبادة خير من العبادة بلا عمل صالح نافع . اما اذا اجتمع العمل معَ العبادة فذلك هو الفوز المبين .

سَبّحْ وصلّ وطُف بمكةَ زائراً سبعين لا سبعاً ، فلست بناسك .
جَهِلَ الديانةَ من اذا عَرَضت له اطماعُـه لم يُلف بالمتماسك .
* اشدّ عِقاباً من صلاة اضعتَها وصوم ٍ ليوم ٍ واحد ظلمُ درهم .

وبعد ، فاذا كان المعري سيء الاعتقاد في الرسل والانبياء ، رافضاً للنبوءات متعصباً على رؤوساء المذاهب كارهاً للفقهاء ، وهو معَ ذلك يُكثر من لفظ الدين في لزومياته ويؤكد قيمته ، فما « الدين » اذن عند المعري ؟

الدينُ إنصافُك الاقـوامَ كلَّهمُ ؛ وايُّ دين لآبي الحق ان وجبـا ؟
والمرء يُعييه قَودُ النفس مُصحَبَةً للخير ، وهو يقود العسكر اللَجِبا .
وصومه الشهر[1]، ما لم يجنِ معصية ، يُغنيه عن صومه شعبانَ أو رجبا
* ودينُك ما عليّ الحكمُ فيه فأبغي للّـذي اخفيتَ بغيا .
اذا الانسان كف الشرّ عـنّي فسَقيا في الحيـاة له ورعيا .

(١) رمضان .

رابعاً : صورة المجتمع

لم يكن مجتمع المعري أكثرَ أو أقلَّ فساداً من سائر المجتمعات في جميع العصور ، ولكنّ تشاؤمَ المعري هو الذي رسم لمجتمعه تلك الصورة القاتمة التي نراها في اللزوميات . والمعري نفسه يقول ان البشر كانوا فاسدين منذ كانوا :

وهكذا كان أهل الأرض مذ فُطِروا ؛ فلا يظنّ جهولٌ انهم فسدوا !

والبشر كلّهم ، عند المعري ، طبقة واحدة فاسدة ، سواء في ذلك العرب وغير العرب ، والاشراف والعبيد والارقّاء ، وابن الحرة وابن المتزينة للرجال . بل ان المعري لم ير فرقاً بين البشر والحيوان . غير أن الناس عادة قد يتظاهرون بشيء من كرم الاخلاق ، معايشة لمن حولهم وتكسّباً منهم ، ولكنهم في طباعهم وفي ما بينهم وبين أنفسهم ، أشرار سواسية في الشر :

لا يفخَرنّ الهاشميّ على امرئٍ من آل بربَر .
فالحق يَحْلِفُ ما عليٌ عنده إلا كقنبر [1] .
* نُسخ المعاشر فالغضنفر ثعلب في لوْمه ، والناس كالنسناس .
وتفكرتْ نفسُ اللبيب وقد رأت : أشخوصُ جِنٍّ ام شخوص أناس؟
عُرب وعُجْم داثلون ، وكلّنا في الظلم أهل تشابه وجناس .

ويرى المعري أن في المجتمع ظلماً كثيراً وأن الثروة فيه غير موزّعة بالعدل . فنشأ في المجتمع مترفون ومحتاجون . وهو يرى أن الزكاة هي التي تحلّ المشكلة :

يا قوتُ ، ما انت ياقوتٌ ولا ذهبٌ فكيف تُعجِزُ اقواماً مساكينا ؟
واحسَبُ الناسَ لو أعطَوْا زكاتَهمُ لما رأيتَ بني الإعــدام شاكينا .

على ان هذه « المشاركة » التي يدعو اليها المعري في المال يكرهها في النساء ، لأنّها حينئذٍ تخلق في المجتمع مشاكل جديدة .

شرّ النساء مُشاعاتٌ غَدَوْنَ سُدىً كالارض يحملن اولاداً مُشاعينا !

والمعري يأخذ بالرأي الصيني القديم وهو أن الطبيعة البشرية فاسدة ولا يمكن اصلاحها . حتى الانبياء لم يستطيعوا شيئاً من الاصلاح الاجتماعي الصحيح

---

(١) علي : علي بن ابي طالب . قنبر : مولى (غير عربي) لعلي بن ابي طالب .

إن مازَتِ الناسَ أخلاقٌ يُعاش بها فانهم عند سوء الطبع أسواءُ .
لم يَقْـدِرِ اللهُ تهذيبـاً لعالَمِنـا ؛ فلا ترومنّ للأقوام تهذيبـا !
وجِبِلّة الناسِ الفسادُ ، فضلّ مَـن يسمو بحكمته الى تهذيبهـا .

هذا القول بفساد الطبيعة يقتضي أن يكون المعري أشعرياً أو جبرياً . والمعري يذهب هذا المذهب ، الا ان هذا لا يمنعه من القول بأن عقاب المُجْبَرِ ظلم ، كما يقول المعتزلة :

مُدبَّرون فـلا عتْب ، اذا خَطِئوا ، على المُسيء ، ولا حمدٌ اذا بَرَعوا .
• ان كان من فعل الكبائرَ مُجبَراً فعِقابُـه ظلمٌ على مـا يفعل .
والله ، إذ خلق المعادن ، عالمٌ ان الحِداد البيض منها تُجعـل !

ونقمة المعري على **العامة** شديدة لأنهم لا يفكّرون ، بل يأتون أعمالهم بالتقليد ويميلون معَ الهوى ويجمعون الاخلاق المذمومة من البخل والطمع والحِقد والنفاق والغشّ . أما الفتن فلا يمكن أن تثور الا اذا حرّكَ بها العامة . وأسوأ من ذلك كلّه أنّ الصالحين من الناس – اذا كان في الناس صالحون – يفسدون بمخالطة العامة .

عاشوا كما عاش آباء لهم سلَفوا وأورثوا الدينَ تقليداً كما وجدوا .
فلا يُراعون ما قالوا وما سمعوا ، ولا يُبالون من غيٍّ لمن سجدوا .
• في كل امرِك تقليدٌ رَضِيتَ به حتى مقالُك : ربي واحدٌ احدُ .
• ان شئت إبليسَ ان تلقاه منصلتاً بالسيف يَضرب فَاعْمِدْ للجماعات .
• الى الله اشكو مهجة لا تطيعني وعالَمَ سوء ليس فيـه رشيد .
حِجِيَّ مثلَ مهجور المنازل دارسٌ ، وجهل كمسكون الديار مَشيد .
• بني الدهر، مهلاً ؛ ان ذممت فِعالكم فإني بنفسي لا مَحالة أبدأ .

وشكوى المعرّي من **رجال السياسة** والإدارة هي الشكوى المزمنة : جهلة يتصلون الى الحكم من طرق غير مشروعة ولا شريفة ، ثم يبدأون بظلم الناس: يأخذون أموالهم ولا يهتمّون بمصلحة أحد منهم :

فأميرُهم نال الإمـارة بالخَنا ، وتقيُّهم بصلاته . متصيّد .

* مُلَّ المُقامُ ، فكم أعاشرُ أمةً أمرتْ بغير صَلاحها أمراؤها .
ظلموا الرعية واستجازوا كَيْدَهـا وعدَوْا مصالحها وهم أجراؤها .
* ان العراق وإن الشام مُذ زمن صِفران ما بهما للملك سلطانُ .
ساس الأنامَ شياطينٌ مسلّطة في كلِّ مِصْرٍ من الوالين شيطان .
من ليس يَحفِلُ خُمْصَ الناس كلّهِمُ إن بات يشرب خمراً وهو مِبطان.

لم يطرق المعرّي موضوع المرأة من الناحيـة العقلية ، بل من الناحية الاجتماعية . واذا نحن علمنا مدى تشاؤمه وأقررنا بفساد البيئة الاجتماعية في كل زمن استطعنا أن نلتمس للمعري عذراً حينما تناول المرأة بذلك القدر من القسوة وسوء الظن .

اذا كانت الطبيعية البشرية فاسدة من أصلها فان فسادها يعُمّ الرجال والنساء على السواء ، إلا أن ابا العلاء يرى ان الخطر من فساد الرجل أخفّ من الخطر من فساد المرأة .

ويرى المعري أن سبب الفتنة اجتماع الرجال بالنساء .

ومواطن الزلل بين الرجل والمرأة كثيرة ، ولكنها كلها ترْجِع الى رفع الحجاب بينهما (أي الى اجتماع الرجال بالنساء) حتّى في الاماكن التي لا يَسْبِقُ الذهنُ عادةً الى سوء الظن بها كمجالس العلم ، هذا ولو كان معلّمهن رجلاً أعمى يعلمهن القرآن :

ويترُكْنَ الرشيدَ بغيرِ لُبٍّ أتيْنَ لهـدْيه متعلّماتِ.

من أجل ذلك ينصح المعري بحجاب المرأة (بمنعها من الاختلاط بالاجانب) : يجب أن تشْغَل نفسها بادارة شؤون بيتها ، وبأن تتوفر على العبادة ؛ وإذا وجدت فراغاً فلتحمل المِغزل وتغزلْ صوفاً . أما العلم فلا حاجة لها به ، إلاّ القليلَ النادر الذي يمكن ان تتعلم به سورتين قصيرتين من سُوَر القرآن الكريم تتلوهما دائماً في صلاتها ؛ وأما ما فوق ذلك فخطر عليها كبير :

ولا تَحْمَدْ حِسانك إن توافتْ بأيدٍ للسطور مُقوِّماتِ .

فحمْلُ مغـــازلِ النسوانِ أولى ... بهنّ من اليَراع مقلّمـــات[1] :
سِهامٌ إن عرَفن كتـــاب لَسْن ، ... رَجَعن بما يسوء مُسمَّمات[2] .
* علموهنّ الغزلَ والنســج والرد ... ن[3] وخلّوا كتابة وقراءة ؛
فصلاة الفتـــاة بالحَمْـــد والاخـــلاص تَجزي عن يونس وبراءه[4] .

وحاول المعري أن ينفّر الرجل من المرأة فأدرك أنه لن يُطاع . وبما أنّه يريد أن ينقرض الناس حتى يَمّحي الفساد من الأرض فقد قنع بأن يمتنع الناس عن التناسل ، ثم أعتقد أن ذلك يَتِمّ اذا تزوج كل رجل امرأة عاقراً . والمعرّي يرى أن كلّ أب ينسل فانما يجني على أولاده ولو قُدّر لهم أن يكونوا في مواطنهم حكّاماً . والأب الوالد يَلقى العذاب والشقاء من أولاده وبسبب أولاده :

تواصل حبـــل النسل ما بين آدمٍ ... وبيني ولم يُوصل بلاميَ باء[5] .
تثاءب عمْـرٌو إذ تثـــاءب خالدٌ ... بعَدْوى فما أعدَتْنيَ الثؤَبـــاء .
على الوُلْدِ يجني والدٌ ، ولَوَ انّهـــم ... وُلاة عـــلى أمصارهم خطبـــاء .
وزادك بُعداً من بَنيكَ ، وزادَهم ... عليك حقُوداً ، أنهم نُجباء !

ومعَ كل ما ينسب المعري إلى الوالدين من الجناية على أولادهم ، لانهم يأتون بهم الى هذا العالم المملوء بالشقاء والآلام ، فانه يحث الاولاد على إكرام آبائهم والمبالغة في إكرام أمهاتهم :

العيش ماضٍ فأكرِمْ والديْك به ، ... والأمّ أولى باكرام وإحسانِ ؛
وحسبُها الحملُ والإرضاعُ تُدمِنه : ... أمران بالفضل نالا كلّ إنسان .
* وأعطِ أباك النَّصْفَ حياً وميتاً ، ... وفضِّلْ عليه من كرامتها الأمّـــا ؛

---

(١) اليراع المقلمات : الأقلام المبرية .

(٢) لسن : لغة – اذا تعلمت النساء الكتابة انقلبت الأقلام في أيديهن سهاماً سامة .

(٣) الغزل وترتيب الأثاث في البيت .

(٤) الحمد (الفاتحة) والإخلاص سورتان قصيرتان من سور القرآن الكريم ، ويونس وبراءة سورتان طويلتان .

(٥) لم يولد منذ وجد آدم الى أيامي رجل له لب (عقل) .

أقلّك خِفاً إذ اقلّتك مُثقِلاً وارضعتِ الحولين واحتملت رِتمّا .
وألْقتْكَ عن جهدٍ وألقاك لَذّة ، وضمّت وشمت مثلما ضمّ أو شما !

فلسفة الأخلاق

يتناول ابو العلاء المعري الاخلاق من ناحيتها الاجتماعية في الدرجة الاولى ؛ وربما عطف مرة على الناحية العقلية او النفسية تأييداً للقيمة الاجتماعية . وهو يدعو الى انسانية مخلصة وغَيْرِيّة صادقة ، بعيدة عن الأثَرة وحب الذات ، قائمة على الايثار وعمل الخير .

والاخلاق عند المعري ليست مصانعة الناس ولكنها ذاتية في أعمال البشر ؛ فالمرء يجب ان يفعل الخير لانّ فعل الخير نفسَه جميل ، لا لأنّ المرءَ يرجو عليه ثواباً او يخشى من الإضراب عنه عقاباً . فالمعري من أجل ذلك مثالي النظر الى الاخلاق ؛ ثم هو لا يرى فرقاً بين الاخلاق والدين .

ويدعو المعري جميع الناس الى فعل الخير ، ثم هو يأمر بذلك نفسه ايضاً . وكذلك يرى المعري ان يفعل الناس الخير خالصاً لوجه الخير ، وان يتجنّبوا الشر والظلم لأنهما قبيحان . وما دام الانسان يفعل الخير للخير فليس يضرّه ان يفعله سراً او ان يفعله ثم ينساه مرة واحدة . وكذلك يكره المعري اولئك الذين يتظاهرون بحب الخير والدعوة اليه من على المنابر ، ثم هم لا يفعلون خيراً :

فان قَدَرْتَ فلا تفعلْ سوى حَسَنٍ بين الأنام ، وجانبْ كلّ ماقَبُحا .
* سأفعل خيراً ما حَيِيتَ فلا تُقِمْ عليّ صلاةً يوم أُصبح هالكا .
* فلتفعَلِ النفسُ الجميلَ لأنه خيرٌ وأحسنُ لا لأجل ثوابها .
* إذا ما فعلتَ الخير فاجعَلْهُ خالصاً لربّك، وازجُرْ عن مديحك ألسُنا .
* فنَزِّهْ جميلاً جِئته عن جزَاية تؤمِّلُ أو رِبْح كأنك تاجر .
* وما قَبِلَتْ نفسي من الخير لفظَه ، وان طال ما فاهتْ بـــه الخطباء .

ويجب على الانسان ان يحسن الى نفسه أيضاً لأنه جزء من النظام الاجتماعي ، ولأنه يجب ان يجعل فعل الخير الى نفسه مقياساً لفعل الخير الى الآخرين جرياً على القاعدة الذهبية التي تُنسب الى كونفوشيوس الصيني والى نفر كثيرين من رجال

الفكر ورجال الدين .

إنْ تُرِدْ ان تخُصَّ حراً مــن النا س بخيرٍ فخُصَّ نفسك قبلَهْ .
* وافعل بغيرك ما تهواه يفعله ، وأسْمِعِ الناس ما تختار مَسْمعه .

وفعل الخير لا يضيع عند الله أبداً ، ولا يضيع عند الناس أحياناً :

والخير لا يُكفَرُ ، فليُحسنِ المسـ لم والصابىء والهــائدُ .
* فافعل الخير ان جزاك الفتى عنـ ـه ، وإلا فالله بالخير جــازِ .

والخير والشر عند المعري معروفان بالعقل ، فليتَّجه الانسان نحو الخير فان صاحب العقل يستطيع ان يتبيَّنَهُ . أما اذا لم يستطع الانسان ان يفعل الخير فليتْرُكْ فعل الشر على الاقل :

من اراد الخـــير فليعمل لـــه ، فعليـــه لذوي اللُبِّ عَلَمْ .
* وان عَجَزْتَ عن الخيرات تفعلُها فلا يكنْ دون تَرْكِ الشر إعجاز .

وهنالك قضية شغلت المفكرين والادباء في العصور الوسطى ، هي ان لجمال الخِلقة صِلةً بحسن الاخلاق . اما المعري فلايرى ان بين الجمال والقبح وبين اعمال الانسان صلةً ، فرُبَّ جميلٍ وجهُه اساء الصنع ، ورُبَّ قبيح عمل عملاً صالحاً خيِّراً :

ويفعل فعـــلاً سيئاً رَبُّ منظر جميلٍ ، ويأتي الخيرَ من لم يَرُق طبعا .

والاخلاق لا تختلف من الدين عند المعري ، بل ان المتدين اذا ساء خُلُقاً لم يكن عند المعري إلا كالذي لا دين له :

واذا تساوى في القبيحِ فِعالنـــا ، فمنِ التقيّ وأينـــا الكُفّار؟

الزهد واعتزال الناس

دعا المعري الى الزهد في الدنيا ، وزهد هو فعلاً لما حبس نفسه في بيته : ان معاناة الناس أمر متعب ، حتى إن البعد عن الناس لا يكاد ينقذ المبتعد عنهم من التعب والاذى .

واكتفى المعرّي في محبسه الاختياري بالخضار والفاكهة والتين والدبس ، فلم يأكُلْ لحماً ولا طعاماً أصله من حيوان ، ولم يشرب خمراً . وكذلك كان

الاهتمام بملبسه، فقد لَبِسَ الصوف شتاءً وصيفاً ، ولم يُشْعِلْ ناراً في الشتاء .

وقد اعتقد المعري أن الفساد لن يزول من الدنيا الا اذا جاء عليها طوفان يغسل عن وجهها كلَّ من عليها :

فلا تأكلَنْ ما أخرج البحر ظالماً ولا تبغِ قوتاً من غريض الذبائح[1] ،
ولا بيضَ أُمّاتٍ ارادت صريحه لأطفالها دون الغواني الصرائح[2] .
* وزهدني في الخلق معرفتي بهم وعِلمي بأن العالَمين هباء .
* لو ان كلَّ نفوس الناس رائية كرأيِ نفسي تناهت عن خزاياها ،
وطلّقوا هذه الدنيا فما ولَدوا .ولا اقتنَوْا ، واستراحوا من رزاياها .
* هل يغسلُ الناسَ عن وجهِ الثرى مطرٌ ؟ فما بقُوا لا يبارحْ وجهَه دنس !

للتوسّع والمطالعة

- سقط الزند ، مصر (مطبعة هندية)١٣١٩ هـ = ١٩٠١ م ؛ بيروت (دار بيروت) ١٩٥٧ م .
- شرح التنوير على سقط الزند ، القاهرة (المكتبة التجارية الكبرى) ١٩٥٨ م .
- عرف الندّ شرح سقط الزند لعبد القادر الجنباز (ومعه شرح التنوير على سقط الزند) ، القاهرة (مطبعة المعارف العلمية) ١٩٢٤ م .
- شروح سقط الزند للجنة احياء آثار أبي العلاء المعرّي ، القاهرة (مطبعة دار الكتب المصرية) ١٩٤٥ - ١٩٤٨ م .
- لزوم ما لا يلزم ، بومباي (المطبعة الحسينية ١٣٠٣ هـ ؛ (نشرها كامل كيلاني) ، القاهرة ١٩٢٤ م ؛ بيروت (دار صادر ودار بيروت) ١٩٦١ م .
- شرح لزوم ما لا يلزم لطه حسين وابراهيم الابياري) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٤ م .

---

(١) المذبوحة حديثاً .
(٢) الشريفات النسب .

ـ رسالة الغفران ، القاهرة (مطبعة هندية) ۱۹۰۳ م ؛ (نشرها كامل كيلاني) ، القاهرة (مطبعة المعارف ومكتبتها) ١٩٤٢ م ؛ (نشرتها عائشة عبدالرحمن) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦٣ م (تجديد خليل الهنداوي) ، بيروت (دار الآداب) ١٩٦٥ م .
ـ الفصول والغايات (نشره محمّد حسن زناتي) ، القاهرة (مطبعة حجازي) ١٩٣٨ م .
ـ ملقى السبيل (عني بنشره حسن حسني عبدالوهّاب) ، دمشق (مطبعة المقتبس) ١٣٢٩ هـ .
ـ رسائل المعرّي (شرح شاهين عطيّه) ، بيروت ١٨٩٤ م : (شرح مارغوليوث) أوكسفورد ١٨٩٨ م .
ـ رسالة الملائكة (تحرير سليم الجندي) ، دمشق (المجمع العلمي العربي) ، ١٩٤٤ م .
ـ رسالة الهناء (شرح وتحقيق كامل كيلاني) ، القاهرة (دار الكتب الاهلية) ١٩٤٤ م .
ـ بين أبي العلاء وداعي الدعاة الفاطميّين ، القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٩ هـ .
ـ رسالة في تعزية أبي عليّ بن أبي الرجال بولده أبي الازهر (حقّقها احسان عباس) ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٥٠ م .
ـ معرة النعمان : غابرها وحاضرها (بلجامعة خالد حكمة الحراكي) ١٩٤٤ م .
ـ تاريخ معرّة النعمان ، تأليف محمد سليم الجندي (حقّقه عمر رضا كحّالة) ، دمشق (وزارة الثقافة والارشاد القومي) ١٩٦٣ م .
ـ ٣٥٠ مصدراً في دراسة أبي العلاء ، ليوسف أسعد داغر ، بيروت (مطابع صادر ريحاني) ١٩٤٤ م .
ـ المهرجان الألفي لأبي العلاء المعري ، دمشق (المجمع العلمي العربي ١٩٤٥ م .

– تعريف القدماء بأبي العلاء المعري للجنة احياء آثار أبي العلاء المعري ، القاهرة (دار الكتب المصرية) ١٩٤٤ م .
– الجامع في أخبار أبي العلاء المعري وآثاره (علّق عليه عبد الهادي هاشم) ، دمشق (المجمع العلمي العربي) – ١٩٦٣ م .
– أبو العلاء وما اليه ، تأليف عبد العزيز الميمني الراجكوتي ، أعظم كره – الهند (دار المصنّفين) ١٣٤٤ هـ .
– أوج التحرّي عن حيثية المعرّي ليوسف البديعي (ابراهيم كيلاني) ، دمشق (المعهد الفرنسي) ١٩٤٤ م .
– أبو العلاء المعرّي : دفاع المؤرّخ ابن العديم عنه (سامي الكيّالي) ، القاهرة (دار سعد) ١٩٤٥ م .
– أبو العلاء المعرّي : نسبه وأخباره وشعره ومعتقده ، تأليف أحمد تيمور ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٤٠ م .
– حكيم المعرّة ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت (مكتبة الكشاف) ١٩٤٨ م ؛ أبو العلاء المعرّي ، بيروت (دار الشرق الجديد) ١٩٦٠ م .
– فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره ، تأليف حامد عبدالقادر ، القاهرة (لجنة البيان العربي) ١٩٥٠ م .
– النقد واللغة في رسالة الغفران ، تأليف أمجد الطرابلسي ، دمشق (مطبعة الجامعة السورية) ١٩٥١ م .
– على هامش الغفران ، تأليف كامل كيلاني ، القاهرة (مطبعة المعارف) ١٩٤٤ م .
– رجعة أبي العلاء ، تأليف عبّاس العقّاد ، القاهرة (مطبعة حجازي) ١٩٣٩ م .
– تجديد ذكرى أبي العلاء ، تأليف طه حسين ، القاهرة (مطبعة المعارف) ١٩٣٧ م .

- مع أبي العلاء في سجنه ، تأليف طه حسين ، القاهرة (مطبعة المعارف) ١٩٤٤ م .
- أبو العلاء : آراؤه في لزومياته ، تأليف كمال يازجي ، بيروت (لجنة التأليف المدرسي) ١٩٦٤ م .
- آراء أبي العلاء المعرّي ، عني بجمعها معروف الرصافي (تحرير عبد الحميد الرشودي) ، بغداد ١٩٥٥ م .
- على باب سجن أبي العلاء المعري ، تأليف معروف عبد الغني الرصافي بغداد (مطبعة الرشيد) ١٩٤٦ م .
- أبو العلاء في بغداد ، تأليف طه الراوي ، بغداد (مطبعة التفيض) ١٩٤٤ م .
- الحياة الانسانية عند أبي العلاء ، تأليف عائشة عبد الرحمن ، القاهرة (مطبعة المعارف) ١٩٤٤ م .
- أبو العلاء ناقد المجتمع ، تأليف زكي المحاسني ، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٤٧ م .
- دار السلام [1] في حياة أبي العلاء ، تأليف عائشة عبد الرحمن ، بغداد (وزارة الارشاد) ١٩٦٤ م .
- أبو العلاء المعرّي لزومياته ، تأليف الاب يوحنّا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٢ م .
- عبقرية الخيال في رسالة الغفران ، تأليف عمر أنيس الطبّاع ، بيروت (دار النشر للجامعيّين) ١٩٥٣ م .

(١) المقصود : مدينة السلام (بغداد) . أما دار السلام فهي عاصمة زنجبار في افريقية .

عَصْرُ الغَزّالي

في القرن الخامس للهجرة (والحادي عشر للميلاد) كان الخلفاء العبّاسيون قد فقدوا السلطة الفعلية في الدولة ، ولكن أحوالهم الشخصية كانت مستقرة : كان الخليفة القادر قد جاء الى الخلافة سنة ٣٨١ هـ (٩٩١ م) ومكث فيها واحدةً وأربعين سنة ؛ ثم خلفه ابنه القائم سنة ٤٢٢ هـ (١٠٣٠ م) وحكم خمساً واربعين سنة ؛ ثم جاء المقتدي بن القائم وعاش في الخلافة عشرين سنة ؛ ثم جاء المستظهر بن المقتدي سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٤ م) وبقي في منصبه خمساً وعشرين سنة .

أما فيما عدا ذلك فالاضطراب كان مستطيلاً : كان الامراء أصحابُ الدويلات ، من العرب ومن غير العرب ، المسالمين للخلافة أو المعادين لها ، يتصرّفون وكأنهم هم أصحاب الرأي غيرَ مُلقين الى الخلافة بالاً إلاّ في الاحترام الظاهر . ثم انهم كانوا يتنازعون في أثناء ذلك فيستولي بعضهم على بلدان بعض أو يقتل بعضهم بعضاً .

وكذلك كانت أعمال الشَّغَب والنهب منتشرةً يقوم بها الجنود الاتــراك والعيّــارون .

والعيّار في القاموس (٢ : ٩٨) هو الكثير المجيء والذهاب والذكيُّ الكثير التَّطواف . أما في العصر الذي نُثبتُ خصائصَه فإنّ العيّارين كانوا جماعاتٍ من الناس الذين لا يَملِكون شيئاً ولا يعملون عملاً ، وكانوا يَكسِبون رزقَهم بالحيلة وانتهاز الفرص في الفتن والكوارث للنهب . وقد بلغت الجرأة بالعيّارين الى أنهم كانوا يَفرِضون الأتاوات على التجّار وسكّان الاحياء ، وقد تعلّموا

ذلك من الجنود الاتراك . وكذلك كثرت الفتن المذهبية بين السنّة والشيعة في الأكثر ، وبين اتباع المذاهب السنية أنفسهم مرة بعد مرة .

ولما دخل السلاجقة الى بغداد (٤٤٧ هـ = ١٠٨٥ م) هدأت الاحوال قليلاً وزادت هيبة الخلافة . ولكنّ تنازُعَ السلاجقة أحياناً كان يشجّع الجماعاتِ المتعاديةَ على استئناف نشاطها حيناً بعد حين .

أما أعظم ما اضطربت به البيئة العباسية في القرن الخامس للهجرة فكان الحركة الباطنية : في النصف الأول من هذا القرن كان الفاطميون في مصر ينازعون العبّاسيين في العراق جِهاراً ، وكان البويهيون يمالئون الفاطميين . وكان الفاطميون يعملون على اثارة الفتن بين السنة والشيعة في العراق . ولما اشتغل طُغْرُلُ بك السلجوقيّ بالفتن في المَوْصِل وفي المشرق انتهز الفاطميون الفرصة ودفعوا أبا الحارث آرسلان بنَ عبد الله البساسيري ، وهو فارسي الاصل من مدينة فسا[1] وكان رئيساً للجند الاتراك ، الى الثورة : وتمكّن البساسيري في ذي القَعدة من سنة ٤٥٠ (مطلع ١٠٥٩ م) من الاستيلاء على بغداد واعتقال الخليفة القائم بأمر الله في قلعة الحُديثة في عانةَ على الفرات ، وخطب للمستنصر الفاطمي[2] . ثم فَرِغت يدا طغرل فزحف على بغداد وقاتل البساسيري وقتله (في ذي القعدة ٤٥١) وردّ الخليفة القائم الى بغداد مُكرّماً.

في ذلك الحين كان للغزّالي سنة من العمر أو تزيد قليلاً .

وهدأت الأحوال حيناً ، ثم توفي طغرلُ بك (٤٥٥ هـ = ١٠٦٣ م) فخلفه ألْبُ آرسلانَ ابنُ أخيه . في هذه الأثناء أتمّ الوزير نِظام المُلك بناء المدرسة النظامية في بغداد (٤٥٨ هـ) ثم توفي ألب آرسلان (٤٦٥ هـ) فخلفه ابنه مَلِكشاه .

واستأنف الباطنيّة نشاطَهم فجأةً وبعُنف جديد نهباً واغتيالاً وتدميراً :

---

(١) فسا هي في الفارسية بسا ، وأهل فارس يقولون في النسبة اليهـا بساسيري ، شذوذاً (ابن خلكان ١ : ١٠٨) .

(٢) جعل اسمه في الدعاء في خطبة الجمعة مكان اسم الخليفة العباسي .

بدأوا بأغتيال الوزير نظام الملك في العاشر من رَمَضانَ ٤٨٥ (١٦ — ١٠ — ١٠٩٢) قتله صبي دَيْلَميٌ منهم دنا منه مُستميحاً (شيئاً) أو مستغيثاً ثم طعنه. وبعد ستةٍ وثلاثين يوماً توفي ملكشاه فخلفه ابنه بركيارُق ، وقد ظهر أمــر الباطنية وهم يَملِكون القِلاعَ والحصون مثل قلعة أصفهان وقلعة ألَموت[1] وسواهما. ثم جعلوا يقطعون الطرق ويقتلون ويدمّرون. وفي نحو سنة ٤٨٨ هـ (١٠٩٥ م) نصبوا أحمد بن عبد الملك مَلِكاً ونشروا الهول في كلّ مكان. ثم زحفت جحافل الإفرنج الصليبيين على الشام (٤٩١ هـ = ١٠٩٨ م) فاشتد بذلك ساعد الباطنية وكثُر عَيْثهم ، في أواخر القرن الخامس الهجري وأوائل القرن السادس ، مع اتّساع الاجتياح الصليبي في الشام.

غير أن كثيرين من الامراء والحكّام كانوا — بِرُغْم هذا كلّه — لا يزالون يتنازعون ، ثم ظهر شيء من اللهو والفسق على الطبقات الحاكمة.

ومرّ الشعور الاسلاميّ في أحلك أيامه وأشدّ أزماته ، وخصوصاً بعد الاجتياح السريع الذي قام به الإفرنج الصليبيون في الشام وبعد اقتحام القدس والمقتلة العظيمة الذي قاموا بها. ذكر ابن الاثير (١٠ : ١٠٥) أن الخبر بسقوط القدس وصل الى بغداد في رمضان ، فذكر الواردون بالخبر «كلاماً أبكى العيون وأدمى القلوب. وقاموا بالجامع يوم الجمعة فاستغاثوا وبكَوْا وأبكَوْا وذكروا ما دَهَمَ المسلمين بذلك (البلد) الشريف المعظّم من قتل الرجال وسبي الحريم والأولاد ونهب الاموال. فلشدّة ما أصابهم أفطروا».

ورأى السلطان بركيارُق أن يأمر بقتل الباطنية (٤٩٤ هـ = ١١٠١ م) فقُتل منهم خلقٌ كثير في أصفهان والريّ وفي غيرهما.

ويحسن أن نلاحظ أن الازمة النفسية التي تعرّض لها الغزّاليّ كانت في هذه الفترة.

وكذلك اتّسعَ في هذه الحقبة حركتان : الصوفية وعلم الكلام.

---

(١) أله موت (بلسان الديلم) : تعليم العقاب (ابن الاثير ١٠ : ١١٨) ، وهي ترسم في العربية : ألَموت (بهمزة مفتوحة).

أما علم الكلام فتحوّل الى معركة فكرية سياسية بين الاشعرية وبين المعتزلة.

انقسم علماء الكلام سياسياً جَبْهتين : وقف المعتزلة معَ الشيعة الى جانب الدولة البويهية ، ووقف الاشاعرة مع المعتدلين من المتصوفة الى جانب الدولة السلجوقية في وجه الباطنية كلّهم . ثم اتسعت الحركة الاشعرية حتى اصبحت تضم جميع أهل السنة والجماعة .

بدأ هذا التاريخ المرير سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠ م) حينما استعان المعتزلة ببني بويه فأعانهم بنو بويه ليَقْوَوْا بهم على أهل السنة فملأوا بهم المناصب . ولقد ساعد على استفحال أمر المعتزلة أن الصاحب بن عبّاد (ت ٣٨٥ هـ = ٩٩٥ م) ، الاديبَ المشهور ووزير البويهيين كان معتزلياً شديد الحميّة ، وَزَرَ ثماني عشرةَ سنة استغلّها كلّها في نشر الاعتزال بالترغيب بالمال والمناصب وبالتهديد . وعاشت دولة بني بُوَيْه الى منتصف القرن الخامس وعاشت معها فورة المعتزلة على الاشعرية . ولكن تخلّل ذلك نصرة السلطان محمود الغزنوي (ت ٤٢٠ هـ = ١٠٢٩ م) للأشعرية فنفى المعتزلة عن الريّ وأحرق كتبهم . ولكنّ الاشعرية أصيبوا بمحنة شديدة سنة ٤٤٥ هـ (١٠٥٣ م) في خراسان ، ولُعن أبو الحسن الاشعري على المنابر ، وكان السلاجقة لا يزالون في أول أمرهم .

ويبدو أن اضطراب الاحوال في القرن الخامس الهجري قد ساعد على اتّساع الحركة الصوفية ، ثم أصبح للصوفية جاه ومكانة . ويخبرنا الغزّالي عن تأثّره بكتب الصوفية ، وخصوصاً بكتاب قوت القلوب لأبي طالب علي بن محمد المكّيّ (ت ٣٨٦ هـ = ٩٩٦ م) الذي لا يزال مشهوراً متداولاً الى اليوم . وكان الشافعية والأشاعرة مُغالينَ في نُصرة مذهبهم وفي الحملة على خصومهم (راجع ابن الاثير ١٠ : ٨٥) .

ومن الاشاعرة في هذه الحقبة القاضي أبو بكر محمدُ بن الطيّب البصريّ الباقِلاّنيّ (ت ٤٠٣ هـ = ١٠١٣ م) شيخ النظّار من المتكلّمين الذي انتهت اليه رئاسة المذهب . وقد كان كثير التحدّي لخصومه ومناظريه (راجع ابن خلكان ٢ : ٢٧٨) . هذّب الباقلاني المذهب الاشعري ووضع له المقدّمات

العقلية مما تتوقّف عليه الأدلّة مثل اثبات الجوهر الفرد والخلاء ، وأن العرَض لا يقوم بالعرض (بل بالجوهر) . ثم جعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها (مقدمة ابن خلدون ٣٥ ، ٨٣٤ – ٨٣٥) . و للباقلاّنيّ كتاب إعجاز القرآن الذي أثبت فيه الإعجـــاز للقرآن ، وأن القرآن هو معجزة الرسول .

ومنهم ابو بكرٍ محمد بن الحسن بن فَوْرك الاصبهاني ، وكان متكلّمـــاً أصولياً واعظاً أقام في العراق مدّة ثم توجّه الى الريّ وزار غزنة ونيسابور ، وكان شديد الردّ على عبد الله بن كرّامٍ كثيرَ الحملـــة على المبتدعة بالقول والعمل . وقد سمّه خصومه في أثناء رجوعه الى نيسابور (٤٠٦ هـ = ١٠١٥ – ١٠١٦) .

ومنهم أبو اسحقَ ابراهيمُ بن محمدٍ الإسفرايِني (ت ٤١٨ هـ = ١٠٢٧ م) ، وكان له كتاب « جامع الحلى » في أصول الدين والرد على الملحدة (ابن خلكان ١ : ٦) . وأنكر الاسفرايني الكراماتِ (للأولياء) لالتباسها بالمعجزات .

ولما ثارت **الفتنة بين الأشعرية والمعتزلة** في خُراسانَ ، سنة ٤٤٥ هـ (١٠٥٣) واشتدّت المِحنة على الاشعرية كتب أبو القاسم عبدُ الكريم بن هَوَازِنَ القُشيري النيسابوري (٤٦٥ هـ = ١٠٧٣ م) رسالة في المصيبة التي حلّت بأهل السنة عامة وبالاشعرية خاصة ، ثم أرسلها الى العراق . وكان القشيري أديباً شاعراً وفقيها صوفياً وصاحب حديث وتفسير ، قد جمع بين علم الشريعة وعلم الحقيقة (بين الفقه والتصوّف) ، وهو صاحب الرسالة المشهورة « الرسالة القشيرية » . ولقد كان لرسالة القشيري في حال الاشعرية في خراسان دويّ في العالم الاسلامي كلّه .

واتفق أن وزر أبو نصر محمد بن منصور الكُنْدري الطوسيّ لطغرل بك السلجوقي ، وكان الكندري معتزلياً فاستمرت محنة الاشاعرة اثنتي عشْرةَ سنة أخرى . ولكن لما قتل الكندري (٤٥٦ هـ = ١٠٦٤ م) زال بمقلته نفوذ المعتزلة ، وجمع السلاجقة جهودهم على نصرة الاشعرية ، مذهب أهـــل

السنّة والجماعة ، وبنى الوزير نظام الدولة المدارس في قواعد البلاد للتدريس ولتقرير المذهب الاشعري .

ومن مشاهير الاشاعرة الحافظ البَيهقي أبو بكرٍ أحمدُ بن الحسين (٣٨٤ — ٤٥٨ هـ) أولُ من جمع نصوص الامام الشافعي (عشر مجلّدات) . وله أيضاً كشُعَب الايمان ، ك مناقب الشافعي المُطّلبي ، كمناقب أحمد بن حنبل .

ومنهم أيضاً أبو يَعلى محمد بن الحسين بن الفرّاء الحنبلي (٣٨٠ — ٤٥٨ هـ) وعنه انتشر المذهب الحنبلي . وله ك الصفات ، وكان يقول بالتجسيم المحض ، حتّى ظن الناس ذلك قولاً للحنابلة . ولما احترقت تُربة الشيخ معروفٍ الكرخي (٤٥٩ هـ = ١٠٦٧ م) أمر الخليفة القائمُ بالله أبا سعدٍ الصوفيّ شيخَ الشيوخ بعمارتها . وكان حسان بن سعيدٍ المَنيعي المِرْوزي (ت ٤٦٣ هـ = ١٠٧١ م) كثير الصدقة والعبادة والإعراض عن زينة الدنيا وبهجتها ، وكان السلاطين يزورونه ويتبرّكون به (ابن الاثير ١٠ : ٢١ ، ٢٦) .

ومن الاشاعرة القاضي أبو الحسن بن جعفرٍ السَّمناني (٣٨٤ — ٤٦٦ هـ) ، وهو من المغالين في المذهب الاشعريّ . وكان حنفيّ المذهب ، وهذا مما يُستطرَف أن يكون حَنَفيٌّ أشعرياً (ابن الاثير ١٠ : ٣٥) .

وفي سنة ٤٦٩ هـ (١٠٧٦ — ١٠٧٧ م) ورد أبو نصرٍ القُشيري (ابن القشيري صاحب الرسالة) الى بغداد وجلس يعظ في النظامية وفي رِباط شيخ الشيوخ فكان ينصُر المذهبَ الاشعري ويحمل حملة شديدة على خصومه فوقعت بين الاشاعرة والحنابلة فتن ذهب فيها قتلى كثيرون (ابن الاثير ١٠ : ٣٩) .

ثم كثرت الفتن المذهبية والطائفية في العراق وخراسان وملأت ما بقي من سِني القرن الخامس .

ومن الاشاعرة المشهورين ذوي الأثر الباقي إمام الحرمين أبو المَعالي عبد الملك بن عبد الله الجُوَيني . ولد الجويني سنة ٤١٩ هـ (١٠٢٨ م) قرب نيسابور . وفي ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) رَحَل الى الحجاز ودرّس في مكة والمدينة أربع سنوات فكَسَبَ لَقَبَه « امام الحرمين » .

وللجويني كنهاية المَطْلب في دراية المذهب ، كالشامل في (أصول الدين) والبرهان (في أصول الفقه) . وكتبه في المذهب الشافعي ، وهي تشهد باتّساع باعه في العلوم (مقدمه ابن خلدون ٨٣٥ ، ٩٠١) . وكان الجويني مدرّساً في نظامية نيسابور ، وعليه تخرّج الغزّاليّ .

وكانت وفاة الجويني في نيسابور ٢٥ ربيع الثاني ٤٧٨ هـ — ٢٠ — ٨ — ١٠٨٥ م) .

في هذه الحقبة التي اتّسع فيها القول في الفقه والاصول والتصوّف ضاق الجانب العلمي من تاريخ الفكر .

فمن أعلام هذه الحقبة أبو الحسن المختار بن الحسن بن بُطلان ، وكان شاعراً وطبيباً ومنطقياً ، أصله من بغداد ولكنّه تقلب في البلاد كثيراً : جاء الى حلب فأنطاكية ، ثم كان في بغداد في رَمَضانَ من سنة ٤٤٠ (١٠٤٩ م) . وفي ٤٤١ هـ (١٠٥٠ م) جاء الى القاهرة ومكث فيها ثلاث سنوات فلم يَحْمَد عيشه فيها لكَثْرة منافسيه ، وخصوصاً علـيّ بن رِضوانَ[1] . فانتقل الى القسطنطينية ثم عاد منها الى أنطاكية فلم تهدأ حياته فترهّب ودخل ديراً مات فيه سنة ٤٥٥ هـ (١٠٦٣ م) أو بعدها بقليل .

أما عليّ بن رِضوان (٣٨٨ — ٤٦٠ هـ) فكان من أهل مصر طبيباً ومنجّماً وعالماً بالطبيعيات بارعاً في علم الضوء . وقد ترك ابن رضوان لنا ترجمة بخط يده وأقوالاً في الطب (طبقات الاطبّاء ٢ : ٩٩ — ١٠٤) .

---

(١) راجع خمس رسائل لابن بطلان البغدادي وابن رضوان المصري ، صححها ونقلها الى الإنكليزية يوسف شاخت وماكس مايرهوف (مطبوعات الجامعة المصرية : كلية الآداب — المؤلف رقم ١٣) ، القاهرة ١٩٣٧ .

التصوّفُ قبل الغزّاليّ

الصوفية حركة بدأت زهداً وورعاً ثم تطورت فأصبحت نظاماً شديداً في العبادة ثم استقرّت اتّجاهاً نفسياً وعقلياً بعيداً عن مجراها الاول وعن الاسلام في كثير من أوجهها المتطرّفة .

اشتقاق كلمة : صوفية

اختلف مؤرّخو الادب في وجه اشتقاق كلمة « صوفية » . قال الصوفية أنفسهم إنها مشتقّة من الصفاء ، وأن الصوفيّ رجل صافاه الله ، فهو رجـــل صُوفِيَ (فعلٌ ماضٍ مَبنيّ للمجهول) فهو « صُوفي » . وقيل اشتُقّ هــذا الاسم من الصف الاول : كان نفر من المسلمين يذهبون مبكّرين الى الصلاة فيجلسون دائماً في الصف الأول ؛ وقيل بل من الصُفّة (وهي دُكّة في مسجد رسول الله بالمدينة كان يأوي اليها نفر وينقطعون الى العبادة) . وذلك كلّه مخالف للاشتقاق اللغوي .

وزعم نفر من المستشرقين أن كلمة « صوفية » تعريب لكلمة « سوفيا » اليونانية (الحكمة) ، وذلك مخالف لأصول التعريب التي جرى عليها العرب .

والذي أجمع عليه جُمهور الباحثين قديماً وحديثاً أن كلمة « صوفية » مشتقّةمن « الصوف » ، وكان الصوفُ اللباسَ الغالب على الزّهّاد والعبّاد .

تعريف الصوفية

ليس للصوفية تعريف واحد ، فان كلّ متصوّف يضع للتصوّف تعريفاً يتّفق معَ الاتّجاه الذي يتّجهه هو ومع الدرجة التي وصل اليها في ذلك الاتجاه . فمن تعاريفهم : الصوفي من صفا قلبه لله — الصوفيّ من لا يَملِكُ شيئاً ولا

يملكه شيء – التصوّف طلب الحقائق . ولا ريب في أن الغزّالي كان أحسن من صوّر صعوبة تعريف الصوفية لمّا قال (المنقـذ ٥٨ – ٦٠) « فابتدأت بتحصيل علمهم (علم الصوفية) من كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالبٍ المكّي وكتب الحارث المحاسبيّ والمتفرّقات المـأثورة عن الجُنيد والشبـلي وأبي يزيدَ البَسطاميّ .... حتى اطّلعت على كُنه مقاصدهم العلمية وحصّلت ما يمكن تحصيلُه من طريقتهم بالسَماع . وظهر لي أن أخصّ خصائصهم ما لا يمكن **الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدّل الصفات** » .

نشأة التصوّف في الاسلام وتطوّره

الزهد والورع قديمان في البشر . وقد كان بين العرب زهّاد وعُبّاد منذ الجاهلية . ثم جاء الاسلام فبرز عنصر الزهد بروزاً واضحاً . وفي العصر الاموي اتّسعت الامبراطورية وتدفّقت الأموال على الشام والحجاز خاصة فاندفع كثيرون الى الترف والاسراف في اللهو والشهوات ، فأحدث ذلك رِدّة فعل عنيفةً عند جانب آخر من أفراد البيئة الاسلامية فأوغل هؤلاء في الزهد وكُره الدنيا . وقبل أن ينتهيَ العصر الاموي كان في المسلمين رجال مشهورون من أهل الزهد والورع والصلاح مثل سعيد بن جُبير والحسنِ البصري وعامر بن شُراحيل الشَعبي ومحمد بن سيرينَ . ولكن لم يكن أحد من هؤلاء صوفياً : ان التصوّف يقتضي أن يتّجه الزاهد اتّجاهاً عقلياً في تفسير الزهد وفي تعليل أوجه الحياة المختلفة .

ومنذ مطلع العصر العبّاسي بدأ الزهد ينقلب تصوّفاً واضحاً ، فان ابراهيم ابن أدهم (ت ١٦١ هـ = ٧٧٧ م) كان فيما قيل من أبناء الملوك فترك أبّهة الدنيا وأحب أن يأكل « من تعبه » حلالاً فاشتغل بالزراعة والحصد ثم مات وهو يغزو في بلاد الروم . ثم هنالك رابعةُ العدوية (١٨٥ هـ = ٨٠١ م) ، وهي التي قالت إن حبّها لله لم يدع في قلبها مكاناً لكره ابليس .

وأخذ أبو عليّ شَقيق البَلْخي (ت ١٩٤ هـ = ٨١٠ م) عن ابراهيم بن أدهم تفضيلَ العمل على العلم ، ثم تكلّم في التوكّل . ثم اشتهر معروف

الكرخي (ت ببغداد ٢٠٠ هـ = ٨١٦ م) بقوله : لو كان من حبّ الدنيا ذرّة واحدة في قلوب العارفين ما صحّت لهم سجدة واحدة . وهو يقصد بذلك ان الذي يحب الله يستغرق في حبّه حتى لا يستطيعَ أن يَضْبِطَ عدد ما يصلّي من الركَعات ولا أن يأتيَ بصلاته على وجهها ..

ثم يبدأ دورٌ ثانٍ من أدوار التصوف ويأتي في رأسه بِشْرٌ الحافي (ت ببغداد ٢٢٧ هـ = ٨٤٠ م) ، سمّي الحافي لأن إحدى نعليه انقطعت فحملها الى إسكاف يطلب منه شِعْساً (سَيْراً رفيعاً من جلد) يَرْبِطُها به . فقال له الاسكاف : «ما أكثرَ كُلْفَتَكم (أيها الصوفيةُ) على الناس !» فألقى بشرٌ تلك النعل من يده وخلع الاخرى من رجله وحلف ألاّ يلبس بعدها نعلاً أبداً .

ويأتي في هذا الدور من المشاهير ذو النون المِصريّ (ت ٢٤٥ هـ = ٨٥٠ م)، وكان شديد الحثّ على الفقر يهاجم أهل عصره لإقبالهم على الدنيا ، فاتّهم بشيء من الزندقة وبمحاولة تهديم المجتمع ، فاستدعاه الخليفة المتوكّل الى بغداد وحبسه مدة ثم ردّه الى مصر .

ولعلّ أبا يزيدَ طَيْفورَ بنَ عيسى البَسطاميَّ (ت بُعيد ٢٦١ هـ = ٨٧٥ م) أولُ من تكلّم في «النيرفانا» وأخرج الزهد الديني الى النظر العقلي . ومن أقواله في ذلك : «عَرَفت الله بالله ، وعرفت ما دون الله بنور الله» . واليه ينسب القول «سُبحاني ما أعظمَ شاني !»

ثم يأتي في تاريخ التصوّف دور ثالث يكثر فيه الرمز والشَطْح والشعوذة . فمن ممثلي هذا الدور أبو المغيث الحسين بن منصور الحلاّج (ت ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م) ، وفي أقواله وسلوكه كثير من الشعبذة والإلحاد والكيد للدولة ، وله الجملة المشهور «أنا الحقّ» . وقد قُتل الحلاّج في بغداد لآرائه السياسية . ومنهم علي بن محمد المزيّن (ت ٣٢٨ هـ = ٩٤٠ م) وكان يقول بالمشاهدة (للعزّة الالهية) ويعتقد أن المريدَ (السالك حديثاً في طريق التصوّف) لا يمكن أن يصل الا بشيخ يدلّه على الطريق .

وكان أبو بكر دُلَف بن جَحْدر الشِبلي (ت ٣٣٤ هـ = ٩٦٦ م) يقول: «أنا النقطة التي تحت الباء». قيل كان من اتباع الحلاّج ثم أنكره بعد مقتله.

ومن الذين تأثّروا بالحلاّج محمد بن عبد الجبار النِفّري (ت بعيد ٣٥٤ هـ = ٩٦٥ م)، وكان يرى أن المتصوّف يتّصل بالله في الدنيا، ذلك لأن رؤية الله في الدنيا استعداد لرؤيته في الآخرة.

العناصر الأجنبية في التصوف الاسلامي

نشأ التصوّف الاسلامي في بيئة اسلامية وبعواملَ من البيئة الاسلامية نفسِها: بدأ ورعاً وزهداً على المنهج الاسلامي؛ ثم تسرّب اليه مع الايّام عناصرُ من بيئات أجنبية:

(١) العنصر اليوناني:

تسرّب الى التصوّف من المذهب الايوني الاعتقادُ بالشُمول (وهو أن جميع أوجه الطبيعة مظاهرُ للألوهية، وأن الوجود كلَّه في الحقيقة هو الله)؛ وتسرب الى التصوّف من فلسفة فيثاغوراس القولُ بأن وراء هذا العالم المادّي عالماً روحانياً تشتاق اليه النفوس، ولكن لا يصل اليه الا من قوّم نفسه بالتَبَرّي من العُجب والتجبّر والرياء وغيرها من الشهوات الجسدانية؛ ثم تسرّب اليه من أرسطو القولُ بأن الله هو الغاية التي ينجذب اليها العالم في تطوّره نحو الكمال.

أما من المذهب الاسكندراني فقد أخذ المتصوّفة القولَ بأن النفسَ تحاول في أثناء حياتها أن تتّصل لحظات بالملأ الاعلى (بالعالم الالهي) اذا قامت بمنهاج معيّن من الرياضة النفسية. قال أفلوطين صاحب المذهب الاسكندراني: «يجب على النفس أن تتحرّر من شهوات الحياة وأن تدمن التأمّل في الله. عندئذ تدخل في حالة من الذهول ويتِمّ لها الاتصالُ بالعِلة الاولى — بالله؛ فتخسر النفس حينئذ وجودها الجزئي وشعورها الشخصي وتتبدّل بهما شعوراً بالسعادة والاطمئنان لأنها تكون قد أصبحت معَ الله شيئاً واحداً».

(٢) العنصر الهندي

يقوم الدين الهندي (والفلسفة الهندوكية) على التناسخ (مجيء النفس الواحدة

الى الحياة مرات متعدّدة تسمّى أدواراً) . والغاية من التناسخ أن تُتاح فُرَصٌ متعدّدة للنفس حتى تتهذّب . فاذا كَمُلَ تهذيب النفس لم يبق لها حاجة الى المجيء مرة أخرى الى هذه الحياة فتدخل حينئذ في النرفانا . والنرفانا كلمة غامضة ، من معانيها الإمّحاء والسكون والانعدام والانتعاش والراحة . والمقصود الروحي منها أنها حال من فُقدان الشعور تتخلّص النفس في أثنائه من الاحساس بالألم الذي يسبّبه لها اتصالها بالاجسام . فالنرفانا ليست وجوداً ايجابياً ، ولكنها تخلّص من الوجود المؤلم ، يقوم لها مقام السعادة والتنعّم .

أما المتصوّفة المسلمون فقد أخذوا النرفانا بمعناها اللغويّ وسمّوها الفناء ، غير أنهم جعلوها مرحلة في طريقهم الى الاتصال بالله .

وأما البرهمي خاصة فانه يعتقد أن السعادة المطلقة هي أن يتحقّق وجوده في آتمان (براهم ، أو الله) ، ولكن ليس على أنه جزء من آتمان ، بل على انه هو ، أبداً ومطلقاً . وكثيراً ما يَنْطِق البرهمي بمثل قوله : « ذلك الذي هو أنت » أو « أنا براهم ! » كما رُوي عن الحلاّج أنه قال : « أنا الحقّ » (الله).

(٣) العنصر الصيني :

كنت أول من أشار الى هذا العنصر من عناصر التصوّف الاسلامي[١] . ثم بدا لي مع الايام أنه أشدّ أثراً مما بدا لي في الوهلة الاولى : ان تنظيم التصوّف في الاسلام يَرْجِعُ الى أسسٍ وقواعدَ صينية .

للفيلسوف الصيني لي آره أو لاوتسه الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد كتاب سمّاه تآو (الطريق) . ويجمع الصينيون في هذه الكلمة تآو مدارك متعدّدة في الاخلاق وفلسفة الحياة ، فهي عندهم أقدم من السموات والأرض ، هي الحقيقة القصوى : كل شيء بدا منها ، وهو موجود فيها ، واليها يَرْجِع ؛ لا يحيط بها وصف ، ولا تُدرَك بالبصر ولا بالسمع ولا بالعقل .

والرجل التاوي يعتقد أن الانسان في هذه الحياة على سفر .

---

(١) التصوف في الإسلام للمؤلف ، بيروت ١٩٤٧ ، ص ٣٩ – ٤٥ .

أما الحصول على « تاو » أو الاتصال بها (للحصول على الهدوء والرضا) فيكون اذا نجا الانسان من شَرَك المادّة (الجسد) ومن « حواجز المكان والزمان » بأن ينصرف بعقله عن الدنيا (بترك الزهو وهجر الشهوات وبالتواضع بين الناس ونفض اليد من حب الطموح والثروة). عندئذ يمرّ التاوي في ثلاث مراتبَ (ثلاثة مقاماتٍ) : يبدأ بتزكية نفسه حتى يتجرّد من جميع شهواته ؛ ثم يصل الى الإشراق حينما يصبح إتيانُ الفضائل فيه سجيّة ؛ ثم يَتِمّ له الاتصال بالتاو فيتّحد بالوجود ويستطيع حينئذ أن يَعرِفَ كل ما في العالَم من غير أن يخرج من بيته.

(٤) العنصر المسيحي :

ظهر أثر النصرانية عند نفر من المتصوفين المسلمين في جانبين :

(أ) في جانب عام :

– تعذيب النفس (وهو عنصر موجود أيضاً في الهندوكية) :

– التبتّل وترك السعي في الدنيا.

– وزعم قوم ان الحب الالهي في التصوّف الاسلامي مأخوذ من النصرانية. ان الحب موجود في النصرانية وموجود في الاسلام أيضاً. ثم انه في الاسلام أوسعُ مدًى وأشدّ بروزاً، وخصوصاً في المعنى الذي قصده المتصوفة. ان الحب في التصوف الاسلامي غايته أن يتصل المتصوّف بالله وأن يصبح معه واحداً في العدد، بينما الحب في النصرانية قاصر على الاقنوم الثاني عندهم، على المسيح. إن هذا الحب في شكله الصوفي عندهم لا يزيد على أن يتقلب المتصوف في الآلام التي يعتقد النصارى أن المسيح قد لَقِيَها.

ثم ان التعبير الاسلامي أدل وأوضح. لقد جاء في القرآن الكريم : « قلْ : إنْ كُنتم تُحِبّون اللهَ فاتّبعوني يُحْبِبْكُمُ الله ويَغْفِرْ لكم ذنوبَكم، والله غفور رحيم ... والذين آمنوا أشدّ حباً لله ... فسوف يأتي الله بقوم يُحِبّهم ويُحِبّونه »[١].

---

(١) القرآن الكريم ٣ : ٣١ (آل عمران) ، ٢ : ١٦٥ (البقرة) ، ٥ : ٥٣ (المائدة).

(ب) في جانب خاص :

ان نفراً من المتصوّفة المتأخّرين من أهل بغداد قالوا بالحُلول ، وهذا قول مأخوذ من النصرانية لا شك في ذلك . ولقد أشار السرّاج الطوسي الى ذلك على وجه الحصر فقال[1] : « وقد غَلِطت جماعة من البغداديين في قولهم إنهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق ، وقد أضافوا أنفسَهم بجهلهم الى معنىً يؤدّي الى الحلول أو الى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام » .

حقائق التصوف ومظاهره

التصوّف في الدرجة الاولى سلوك : انه عمل لا علم !

والتصوف نعمة يُسبغها الله على من يشاء من عباده ؛ ولا يستطيع أحد مهما جَهِدَ أن يصل الى تلك النعمة اذا كان الله لا يريد له ذلك .

والتصوف شيء بين الانسان وربه ، فلا يجوز لِمَن كَشَفَ الله له عن بعض جوانب المعرفة الحقيقية ان يبوح للآخرين بما شاهد .

يتّضح من هذا انه من غير الممكن ان نعرف الصوفية الا اذا تصوّفنا . ولكن لا بدّ في هذا المقام من وصفٍ ظاهرٍ للتصوف نجتهد فيه قدر الامكان قانعين بما رأى المتصوفون أن يبوحوا به لنا . من أجل ذلك لن يكون لنا الا فضلُ ترتيب عناصر التصوّف لتقريبها من الاذهان، ولن يكون لنا في نقدها أو تعليلها شأن .

القلب

يقوم التصوف على حقيقة واحدة هي العنصر الاساسي فيه . تلك الحقيقة او ذلك العنصر هي القلب . وجميع حقائق التصوف وعناصره تتعلق بالقلب .

يَقْسِم المتصوّفون الاعمال قسمين : قسماً يتناول الاعمال الظاهرة التي تُعمل بالجوارح والحواسّ الظاهرة مثلَ الصلاة والصوم والبيع والجهاد والزَواج

---

(١) اللمع ٤٣٢ ، راجع الاحياء ٣ : ٣٥ ، عوارف المعارف ١ : ٢٤٢ .

وتوليّ القضاء ؛ وهذه أعمال اجتماعية لا شأن للصوفيّ بها . ثم هنالك **الأعمال الباطنة** مثل الايمان والمعرفة والتوكّلّ والرضا والتقوى والخوف والرجـاء والصبر ، **فهذه هي أعمال القلوب**، وهي التي يقصُر الصوفي همَّه عليهـا ويفرح بها لأنها في الحقيقة نعم يُنعم الله بها على القلب ، وليس للانسان يد أو ارادة في الحصول عليها .

العناصر الصناعية في تصوف الغزالي

ان الهدف الاسمى من التصوف هو الحصول على المعرفة من طريق الالهام الشبيه بطريق الوحي . أما المعرفة التامّة فتكون بشيء شبيه بالالهام ولكن أسمى منه : بالكشف أو المشاهدة ، وذلك بأن يكشف الله لعبده الذي اختاره عن خزائن علمه وعن حقيقة أسمائه . ويكون ذلك عادة بعد السلوك في الطريق والتنقّل في المقامات على ما سيأتي .

على أن حصول الصوفية على الكشف أو المشاهدة لا يكون إلاّ بعد وَجْد . والوجد هو نشوة تملأ نفسَ السالك في المقامات فيغيب عن المحسوسات الّتي تحيط به فيخلو قلبه من كلّ شيء حتى يستعد لقَبول الإلهام ، أو حتى يتهيّأ له الكشف .

وبعض المتصوّفة يَدْخُلون في الوجد عفواً وبيُسر وسهولة . وبعضهم لا يتهيّأ له ذلك الا بعدَ رياضة . ولا تسمّى حالهم تلك وجداً بل تواجداً .

والتواجد لا يحصل من تلقاء نفسه ، بل يجب أن يَسْبِقَهُ وسائل صناعية منها الذكر والسّماع (الغناء والعزف والرقص) .

(أ) **الذكر** : ان تنسى كلَّ شيء سوى المقصودِ بالذكر (سوى الله) . والذكر على ضربين : ذكر اللسان وذكر القلب . وذكر القلب أسمى من ذكر اللسان . والذكر باللسان والقلب معاً أكمل . وغفلة المتصوّف عن ذكر الله بقلبه عقوبة للمتصوّف . فذكر المتصوّف لله بقلبه يجب أن يكون دائماً غيرَ منقطع . والمتصوّف اذا غفَل عن ذكر الله فقد غفل عن الله .

(ب) **السماع** : هو الاصغاء الى الغناء الذي يُراد به التواجد . وقد يرافق

هذا الغناء عزف من جنسه . أما الرقص فهو حركات موزونة بالجسم ترافق الغناء أو العزف وتُساعد على حصول التواجد .

الطريق أو السفر (تآو) :

وكما أن للسفر الجسماني فوائدَ كثيرةً فان لهذا « السفر والروحي » فوائدَه ايضاً . فان الذي « يسافر » لِيَستقرِيَ هذه الشهاداتِ من الاسطر المكتوبة بالخطوط الالهية من آحاد الذرات ، لا يحتاج الى التردد في الفلوات ، وله غُنية في ملكوت السموات . والناس لا يجب أن يفتحوا عيونهم حتى يبصروا ، بل يجب أن يغمضوها ليبصروا جيداً . على أى هذا السفر الروحي يُستحسن أن يَسبِقَه سفر جسماني . ولكن ما دام المسافر مفتقراً الى ان يبصر عالم المُلك والشهادة بالبصر الظاهر فهو بعدُ في المنزل الأول من منازل السائرين الى الله والمسافرين الى حضرته ، وكأنه معتكفٌ بعدُ على باب الوطن لم يُفْضِ به المسير الى متسع الفضاء .

المقامات

اذا ابتدأ الصوفي سفره وجب أن يبدأ بالمقام الاول الذي هو في الحقيقة استعداد لاجتياز المقامات التي تؤلّف طريقه . هذا المقام الاول هو :

— مقام التوبة . ومعنى التوبة للمريد (المبتدىء) أن يذكر ذنبه دائماً ؛ أما المحقّق المتقدّم في رياضة النفس فالتوبة له معناها نسيان ذنبه . وبعد أن يبدأ المتصوف سفره (يبدأ في « سلوك الطريق ») ، وقد استعد لذلك بالتوبة ، يمرّ بالمقام الاول أو المحطّة الاولى :

(١) مقام الورع . والورع أن يمتنع الصوفي السالك عن كلّ حرام وأن يتعفّف عن كل أمر فيه شُبهة . واذا تشابه الامر عليه ثم لم يستطع أحد أن ينقذه من حيرته فَلْيَستَفْتِ قلبه ؛ بل لِيَتَّبِعْ فَتْوى قلبه ولو أفتاه الناس بخلاف ما يكون قد اطمأن قلبه اليه .

(٢) مقام الزهد . والزهد هو الاعراض عن جميع ما في الدنيا ؛ وأن

يُخلِّيَ المتصوّف قلبه مما خلَتْ منه يداه ، وأن تفقد الدنيا في عينه كلّ قيمة . ويشترط ألاّ يكون الزهد خوفاً من النار أو رجاء للجنة ، بل ميْلاً وطيداً هادئاً عن الدنيا حتى يستطيع المتصوّف أن ينصرف بكلّيته الى الله .

(٣) مقام الفقر ، وذلك ألاّ يقبل المتصوّف أن يَمْلِكَ شيئاً ، بل يكتفي من الدنيا بالضروري الذي يحفظ عليه قوّته ليمضيَ في طاعة الله . واذا فقد المتصوّف هذا الضروريَّ سكت ولم يُبال .

(٤) مقام الصبر ، وذلك أن يصبر المتصوّف على كل ما يناله فلا يألمُ (يظهر الشكوى من الالم) ولا يتمنّى زوال ضُرّه ، بل لِيُعُدّ ذلك ابتلاءً من الله واختباراً ، فانه من نعم الله .

(٥) مقام التوكّل ، وفيه يترك المتصوّف الاهتمام بأمور الدنيا ولا يدّخر للمستقبل ولا يتمنّى حالاً ، فان الله الذي خلقه هو الذي يدبّره . ثم يأتي المقام الاخــير :

(٦) مقام الرضا ، وذلك أن يتقبّل المتصوّف كل ما يأتي من الله باطمئنان ؛ بعدَ هذا يكونُ السفرُ قد بلغ مداه ويكون الصوفي قد أصبح نقيّ القلبَ مستعــداً ليتلقّي المعارف من الله عزّ وجلّ — اذا كان قد رافق هذه المقاماتِ « احوال » نَزَلت بالقلب وساعدته على ان يتطهر وينقى .

الأحــوال

هذه الاحوال تنزل من لَدُن الله الى القلب فلا يستطيع الانسان لها دفعاً ولا يقدر ان يحتفظ بها فوق ما اراده الله ، وهذه الاحوال هي : حال مراقبة النفس ومحاسبتها — القرب — المحبة — الخوف والرجاء — الشوق — الأُنس — الاطمئنان — المشاهدة — اليقين .

والاحول هذه « جو نفساني » يحيط بالمتصوف في أثناء تقدمه في المقامات . إن حال القرب — مثلاً — يقتضي حالين ، فمنهم (من المتصوفة) من يَغْلِبُ على قلبه الخوف من نظره الى قرب الله منه ، ومنهم من يغلب على قلبه المحبة .

وذلك على حسب ما قسم الله للقلوب من التصديق وحقيقة اليقين والخشية ، وذلك من كشف الغيوب . فان شاهد قلبُهُ في قربه من سيده عظمتَه وهيبته وقدرته أداه ذلك الى الخوف والحياء والوجَل ، وان شاهد قلبه في قُربه لطفَ سيده وقديمَ احسانه له ومحبته أداّه ذلك الى المحبة والشوق .

وربما خلط بعضهم بين المقامات والاحوال ، من أجل ذلك نبه السُهروردي على الفرق بين النوعين فقال (عوارف المعارف ١ : ٢٠٣) الحال تَرِد ثم تتحول (تذهب) بينما المقام ثابتٌ، فإذا ارتقى الصوفي الى مقام ثبت فيه. ولكن قد يكون الشيء حالاً ثم يصبح مقاماً . فمحاسبة النفس مثلاً تكون في اول أمرها « حالاً » . ان الانسان يذنب (أو يهمل) ثم يحاسب نفسه على ما فرّط في أمره ، ولكنه بعدئذ يغفل من جديد او يهمل فيعود الى محاسبة نفسه ، وهكذا دواليك . فما دام في هذه الدرجة فالمحاسبة (حينما ترد عليه) تكون حالاً له . ولكن اذا تأدبت نفس الانسان واصبح يقظاً لا يغفل عن نفسه (فلا يذنب ولا يهمل) اصبحت المحاسبة له مقاماً .

بعد هذه « الرياضة » القاسية التي مارسها الصوفي في أثناء « سفره » اصبح قلبه مستعداً لقَبول نور اليقين ، واصبح ينظر بنور الله ، واصبح له فَراسةُ المؤمن يَعرِف المعلومات التي لا يعرفها مَن هم دونه من البشر .

وهنا يدخل المتصوف في الوجد ، في « حال من الشعور الخفيّ » هو بدء النشوة في نفس الصوفي للاقتراب من الله فتنصرف حواسّه كلها عما حوله الى التأمل في الله الواحد ، ويدخل على القلب من أجل ذلك غبطة واسعة .

ويأتي بعد ذلك الفناء ، ويبطل شعور المتصوّف بكل ما حوله وتتعطل حواسُّه الظاهرة، فلا يدرك في خارج نفسه شيئاً ، حتى لو أصيب احدهم بسهم ثم نُزِع ذلك السهم من جسمه لما شعر قط . بعد هذا « يفنى الفناء نفسُه » ويبطل شعور المتصوف بانه لا يدرك شيئاً مما حوله ، وهذه مرتبة اعلى يدعوها المتصوفة : فناء الفناء .

فاذا فقد المتصوّف كل حس ، ثم فقد كل حس بفِقدان ذلك الحس ،

فقَدَ فُقِدَ المخلوق ووُجِدَ الخالق وحصل البقاء : لقد فني الانسان وبقي الله . لقد بطلت مفردات الموجودات وتحققت ذات الوجود : لقد ارتفع الفرق بين العاقل والمعقول وبين الموجد والموجود ، والعارف والمعروف وبين الرائي والمرئي ،ولم يبقَ في الوجود شيء الا الله . لقد اصبح الوجود كلُّه وَحدةً لا يمكن ان توصف الا بأنها موجودة .

ثمرة السلوك في الطريق

وثمرة الوصول ، أو البقاء في الله ، حصولُ الكشف أو المكاشفة . والكشف يُثمِر المعرفة .

ان معرفة الصوفي تكون من طريق القلب لا من طريق الحواسّ . ومتى انكشف للصوفيّ السالك شيء ، ولو كان يسيراً ، بطريق الإلهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفاً بصحّة الطريق ، أي قام له ذلك دليلاً على أنه قد سلك الطريق سلوكاً صحيحاً . شبّه الغزالي ، في سبيل التمثيل على ذلك ، الانسانَ بحَوْضٍ ؛ وشبه المعرفة من طريق الحواس بالماء المتسرب الى ذلك الحوض من جوانبه ؛ وعلى هذا يمتلىء الحوض ولكن بماء متسرب من هنا وهناك نظيفاً أو غير نظيف . اما المعرفة من طريق القلب فشبّهها بالنبع في قعر ذلك الحوض تكفُلُ له ماءً صافياً ثجّاجاً . « فالعالِمُ » (الدنيوي) كالحوض تتجمع فيه مياه الأمطار والمرافق المجاورة . و « العارف » (الصوفي) كالحوض الذي ينبع ماؤه من قعره .

ماذا يعرف الصوفي ؟

يسعى الصوفي الى ان يعرف الله . والمعرفة معرفتان : معرفةحق ومعرفة حقيقة . اما معرفة الحق فهي أن تعرف الله بما تدل عليه اسماؤه التي سمّى نفسه بها ، واما معرفة الحقيقة — يعني معرفة حقيقة الله عز وجل — فلا سبيلَ اليها ، لأن « معرفة الله » هي الربوبية ، ولذلك قالوا : « ما عرفه غيره (يَعْنُونَ : ما عرف اللهَ غيرُ الله نفسه) ولا احبه سواه » . إن

عقول البشر عاجزة عن ادراك حقيقة الله وعن الاحاطة بها .

والمستخلص من رموز الصوفية واشاراتهم أن معنى المعرفة « هي ان تتحقق في قلبك حقيقةُ الوجود » فتَعْرِفَ العالم كما هو – اي تعرفه كما يعرفه الله تعالى – فاذا عرفته كما يعرفه الله زال الحجاب بين الخالق والمخلوق، وتمت الوُحدة بين العارف والمعروف واصبح كل ما في هذا العالم – في لحظة ما أو برهة ما – شيئاً واحداً : هو هو ! هذا الطور لا يجوز ان يوصف ، فاذا بلغه احدهم وجب ان ينشد :

وكان ما كان ممـــا لستُ أذكُرُه ، فظُنَّ خيراً ولا تسألْ عن الخبر[1] .

ولعل هذه الحال هي التي دفعت الحلّاج الى القول : « انا الحق[2] » و « ليس في الجبة الا الله ! » ودفعت الُجنيد الى ان يقول : « سبحاني ! » . ولكن السُهرورديّ يتأول ذلك ويقول : إنما قالوه حكاية عن الله تعالى ، اي انهما قالا : (يقول الله) : « انا الحق ... سبحاني »[3] .

اما ثمرة هذه المعرفة فهي المكاشفة بلغة الصوفيين ، يعنون بذلك ان يدنُوَ الصوفي بقلبه من الله فيستطيعَ القلب ان يُدرِكَ كل شيء ، وراء الغيب ، لا بنفسه بل لأن الله عز وجل يُشرق على قلوب أوليائه بهذه المعرفة الالٓهية . ولقد زادوا القول توضيحاً فقالوا : بل القلب يصبح لا شيء فيه الا الله :

مكانُكَ من قلبي هو القلب كلّه ، فليس لشيءٍ فيه غيرَكَ موضعُ[4] .

« فالعارف » اذن من أدرك حقيقة الوجود على ما هي عليه وأدركها بالله . وليست حقيقةُ الوجود شيئاً غيرَ الله !

---

(١) المنقذ ص ٧٠ . والبيت لابن المعتز .
(٢) الحق هو الله عز وجل ، اللمع ٣٣٤ ، ٣٣٦ .
(٣) عوارف المعارف ١ : ٢٤٣ .
(٤) اللمع ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

للتوسّع والمطالعة

ــ كتاب الزهد لاحمد بن حنبل (تصحيح عبد الرحمن قاسم)، القاهرة (مطبعة أم القرى) بلا تاريخ.
ــ الطريق الى الله أو كتاب الصدق، تأليف أبي سعيد الخرّاز (نشره عبد الحليم محمود)، القاهرة، بلا تاريخ.
ــ اللمع في التصوّف لأبي نصر السرّاج (نشره نيكلسون)، ليدن ١٩٠٤ م.
ــ كتاب التوّهم للحارث المحاسبي (نشره آربري)، مصر ١٩٣٧ م.
ــ الرعاية لحقوق الله للحارث المحاسبي (نشره عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور)، القاهرة بلا تاريخ.
ــ قوت القلوب لابي طالب المكّي، القاهرة ١٣٥١ هـ = ١٩٣٢م ؛الخ
ــ الرسالة القشيرية لعبد الكريم هوازن القشيري، القاهرة (البابي الحلبي) ١٣٥٩ هـ = ١٩٤٠ م الخ.
ــ التعرّف لمذهب أهل التصوّف لأبي بكر محمد الكلاباذي (نشره عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور)، القاهرة ١٣٨٠ هـ = ١٩٦٠ م.
ــ طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي (تحقيق نورالدين شريبة) القاهرة ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٣ م.
ــ حلية الاولياء لأبي نعيم الاصفهاني.
ــ التصوّف في الاسلام، تأليف عمر فرّوخ، بيروت ١٣٦٦ هـ = ١٩٤٧ م.
ــ التصوّف الاسلامي في الادب والاخلاق، تأليف زكي مبارك، القاهرة ١٣٧٢ هـ = ١٩٥٤ م.
ــ الحياة الروحية في الاسلام، تأليف محمد مصطفى حلمي، القاهرة ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م.

ـ تقريب الاصول لتسهيل الوصول لمعرفة الرسول ، تأليف أحمد زيني دحلان ، القاهرة ١٣٤٩ هـ .
ـ التصوّف عند العرب ، تأليف عزّت عبد العزيز ، بيروت ١٩٣٨ م.
ـ التّراث الروحي للتصوّف الاسلامي في مصر ، تأليف عبد المنعم خفاجة ، القاهرة بلا تاريخ .
ـ من أعلام التصوّف الاسلامي ، تأليف طه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٩٥٦ م .
ـ شخصيّات صوفيّة ، تأليف طه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٣٦٨هـ = ١٩٤٨ م .
ـ التصوّف في الشعر العربي : نشأته وتطوّره الى القرن الهجري الثالث تأليف عبد الحكيم حسّان ، القاهرة ١٩٥٥ م .
ـ المدائح النبوية في الادب العربي ، تأليف زكي مبارك ، القاهـــرة ١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م .
راجع أيضاً المصادر والمراجع في ترجمة الغزّالي ّ وفي التصوّف المتطرّف

حُجَّة الإسلامِ الغَزّاليّ

كان محمد بن محمد ، والد الامام الغزّاليّ ، رجلاً أُمّيّاً فقيراً يغزل الصوف ويبيعه في دكّانه بطوس . وكان رجلاً صالحاً يجالس المتفقّهة ويحضُرُ مجالس لوعظ ويألف الصوفية . ويبدو أنه لم يُرزق بابنيه أبي حامدٍ محمدٍ وأبي الفتوح أحمدَ باكراً ، ثم انه توفي وهما بعدُ طِفلان .

ولد أبو حامدٍ محمدُ بن محمد بن محمدٍ الغزّاليّ سنة ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) في طوس ، وفيها تلقّى علومه الاولى . وقبل أن يتوفّى الغزّاليّ الوالد أوصى بابنيه جاراً له صوفياً بأن يعلّمهما ولو أنفق عليهما كلّ ما سيخلفه علَيهما من المال .

ونَفِدَ هذا المال وشيكاً فنصح الجار الصوفي للغزاليّيْنِ بأن يدخلا مدرسة يأكلان فيها ويأويان ، ثم يتعلّمان في أثناء ذلك . وكثيراً ما كان أبو حامدٍ يقول بعد ذلك : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون (العلم) إلاّ لله !

وتلقّى الغزالي الفقه في طوس ، سنة ٤٦٥ هـ (١٠٧٣ م) ، على أحمد ابن محمّد الراذكاني . ثم ذهب الى جُرجان ودرس على الشيخ أبي القاسم اسماعيل بن مسعدةَ الاسماعيلي الجرجاني (٤٠٤ — ٤٧٧ هـ) ، وكان إماماً شافعياً ومحدّثاً أديباً ، وكانت دارُه مجمع العلماء (ابن الاثير ١٠ : ٥٢) . وعن الشيخ الاسماعيلي علّق الغزّاليّ التعليقة (مجموع مسائل في الفقه) . بعدئذ ذهب الى نيسابور ، سنة ٤٧٣ هـ ، ودرس على امام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجُوَيني (ت ٤٧٨ هـ) علوم الفقه والمنطق والاصول . وعن الجويني أخذ الغزّاليّ المذهب الاشعري ، كما أخذ التصوّف عن أبي علي الفضل بن محمد الفارمذي الطوسي (ت ٤٧٧ هـ) .

وبعد وفاة الجويني ذهب الغزّالي الى العسكر ، بلاط الوزير نظام الملك في ظاهر نيسابور ، وكان نظام الملك يقرّب العلماء والادباء ، فأعجب بالغزّالي وبمقدرته في المناظرة . وفي سنة ٤٨٤ هـ (١٠٩١ م) عيّن نظام الملك أبا حامد الغزّالي استاذاً في المدرسة النظامية في بغداد ، فدخل الغزّالي بغداد شاباً في عُنفوان الصبا أنيقاً في ثيابه مترفاً في سائر أحوال حياته . وسَرعان ما اشتهر الغزّالي في بغداد وكثر أنصاره وخصومه . وفي سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢م) فتك الباطنية بنظام الملك فترك ذلك في نفس الغزّالي أثراً عميقاً من الحزن على نظام الملك ومن النقمة على الباطنية (ومن الخوف على نفسه !) .

ولم يُمتّع الغزّالي بمقامه وجاهه في بغداد إلا أربعَ سنوات أو تزيد قليلاً ، لأنه جاء الى بغداد يحمل في أعصابه بوادر مرض الكَنَظ .

الكنظ (١) أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية يُنتج اضطراباً نفسياً يتّسم صاحبه بالقلق والسويداء . وهو يظهر عادة بعد الخامسة والثلاثين ، ويمتد من ثلاثة أشهر الى ستة . وهو قابل للشفاء . وتتألف مدة المرض من فترات يتعرّض المريض في أثنائها لأزَمات خفيفة أو حادة ، متقاربة أو متباعدة . ويرافق هذا المرض ضَعفٌ في الذاكرة وتشتت الفكر مع الحزن والتشاؤم والهرب من تَبِعات الحياة . والمريض بالكنظ يقل أكله ونومه ويستولي عليه خشوع من التقوى والورع .

ويصف الغزّالي حاله في « المنقذ » وصفاً مُسْهِباً ثم يقول (ص ٦٤) : « فلم أزلْ أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولّها رجبُ سنةَ ثمانٍ وثمانين وأربعمائة . في هذا الشهر جاوز الامر حدَّ الاختيار الى الاضطرار ، اذ قفل الله على لساني حتى اعتُقِلَ عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرّس يوماً واحداً تطييباً لقلوب المُختَلِفَة (الآتين لسماع الدروس) . وكان لا ينْطِق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتّةَ . ثم أورثت هذه العُقْلةُ في اللسان حُزناً في القلب بَطَلَ معه قوة الهضم وقَرَم

(١) راجع مقالا للمؤلف في مجلة « العلوم » (بيروت) أيار – مايو ١٩٦١ ، ص ٢٨ – ٣١. وراجع أيضا ، تحت ، ص ٤٩٤ .

الطعام والشراب ، فكان لا تنساغ لي شَربه ولا تنهضم لُقمة . وتعدّى ذلك الى ضَعف القوى حتّى قطع الاطباء طمعهم في العلاج » .

ونصح بعض الاطباء للغزالي بالسياحة في الارض فأناب عنه أخاه أحمدَ في التدريس في النظامية ثم غادر هو بغداد في ذي القَعدة من سنة ٤٨٨ (تشرين الثاني — نوفمبر ١٠٩٥) ووصل الى دمشق في مطلع سنة ٤٨٩ ﻫ ، ثم تنقل نحو سنتين بين دمشق والقدس والخليل ومكة والمدينة . ورجع الغزّالي الى بغداد قبل أن يدخل الصليبيون القدس في الاغلب ، ولكنه استمر في اعتزاله التدريسَ متنقلاً بين طوس وهَمَذان ونيسابور فيما يبدو .

وفي ذي الحِجّة من سنة ٤٩٩ (أيلول — سبتمبر ١١٠٦) استطاع الوزير فخر الملك بن نظام الملك أن يُقنع الغزالي بالتدريس في نظامية نيسابور بعد الالحاح . وبعد شهر أو نحو ذلك قُتل فخر الملك ، قتله رجل من الباطنية يوم عاشورا من سنة ٥٠٠ (١١ — ٩ — ١١٠٦ م) .

وعاد الى الغزّاليّ شيء من الاضطراب فغادر نيسابور الى طوس حيث قضى بقية أيامه بختم القرآن وقراءة الحديث وبالوعظ والتدريس . وقد بنى قرب بيته مدرسة للمشتغلين بالعلم وخانقاهاً للصوفية ، فكان يرعاهم جميعاً شكراً لله على ما كان قد لقيه هو في مدرسة طوس يوم كان فقيراً يافعاً .

وتوفي أبو حامد الغزّاليّ في طوس سنة ٥٠٥ ﻫ (١١١١ م) .

كتبه

بدأ الغزّالي التأليف في فروع الفقه وأصوله ، وفي مسائل الخلاف وفي الجدل ، منذ صباه ولكننا لا نجد له كتاباً مهماً قبل سنة ٤٨٧ ﻫ (١٠٩٤ م) . ثم انه استمر في التأليف الى آخر سنة من حياته :

— مقاصد الفلاسفة (٤٨٧ ﻫ): لما سئل الغزّاليّ كتاباً في الرد على الفلاسفة قال : ليس في الامكان ولا من الإنصاف أن يَردّ الانسان على مذهب قبل عرضه وتوضيحه . من اجل ذلك وضع كتاب مقاصد الفلاسفة لحكاية مقاصد الفلاسفة « من علومهم الطبيعية والالهيّة من غير تمييز بين الحق منها والباطل » .

غير ان الغزالي خالف أحياناً ما شرّطه على نفسه وكان يقول مثلاً : « وأما الالهيات فأكثر عقائدهم فيها على غير الحق ، والصواب فيها نادر » .

— تهافت الفلاسفة (٤٨٨ هـ) ، ردّ الغزالي فيه على الفلاسفة وأراد به تسويد صفحتهم في نظر العامة وتهديم الفلسفة نفسها . وقصد الغزالي بالتعبير « تهافت [1] الفلاسفة » ، فيما أرى ، تناقض الفلاسفة في أدلتهم وقصورهم عن إقامة الأدلة المقنعة على صحة ما يزعُمونه من الآراء .

والذي حمل الغزّالي على الرد على الفلاسفة أنه رأى شبان زمانه الذين رُزقوا حظاً قليلاً من الذكاء أو نالوا قسطاً يسيراً من العلم يستهينون بأمور الدين ، ويحتجون لذلك بأن الفلاسفة العظام كأفلاطون وأرسطو ما كانوا يقومون بمثل هذه العبادات ، وبأن كثيرين من غير المسلمين ناجحون في حياتهم الدنيا ، وهم لا يتقيدون بمثل هذه العبادات أيضاً ، وبأن هذه العبادات تليق بالجماهير الجاهلة ، وهم أرفع من هؤلاء درجة .

وأراد الغزالي أن يبين في هذا الكتاب أن المرموقين من الفلاسفة كانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر ، وأن الفيلسوف المرموق أيضاً قد يصيب في آرائه الرياضية والطبيعية والسياسية ثم يكون مخطئاً في آرائه الإلهيّة والدينية . ويردّ الغزّالي كثيراً مما رُوي عن كبار الفلاسفة ، مما يخالف الدين ، الى التبديل والتحريف اللذين وقعا في نقل كتب هؤلاء الفلاسفة من اليونانية الى العربية .

وحصر الغزالي قضايا الفلسفة في عشرين مسألة تدور على المدارك التالية : أزلية العالم والزمان والمكان وأبديتها — الله وصفاته وخلق العالم — علم الله خاصة — نظام العالم ومعرفة النجوم للغيب — جوهر النفس — المعاد (الآخرة) .

يبدأ الغزالي بعرض رأي الفلاسفة في القضية المعينة ، ثم يورد أدلتهم على الجانب الذي يَرَوْنَهُ من تلك القضيه . بعدئذ يورد اعتراضه هو على رأيهم ويأتي بأدلته على فساد أدلتهم . وهو يعتقد أنه اذا استطاع أن يبيّن فساد أدلتهم

---

(١) راجع مناقشة جامعة لمعاني كلمة « تهافت » عند الباحثين المختلفين (ده بور ٢٠٠ – ٢٠٢) لمحمد عبد الهادي أبي ريدة .

وغموضها في أمر واضح متفق عليه (كروحانية النفس وخلودها مثلاً) ، فان ذلك سيجعل أدلتهم المتعلقة بأمور دقيقة غامضة (كخلق الله للعالم ، وصفات الله ، والخلود الجسماني) تسقط من تلقاء نفسها . واسقاط الدليل على قضيةٍ ما هو اسقاط للقضية نفسها .

ويحبّ الغزالي أن ينقض براهين الفلاسفة ببراهينَ مثلِها (بمقدمات ونتائج عقلية مستمدة من الرياضيات والطبيعيات) ، ولكنه يأتي في أكثر الاحايين بأدلّة شرعية (قرائن اجتماعية ولغوية) . وأدلته قد تكون شخصية كقوله (ص ٢٥) : « فهذا أخبل أدلتهم . وبالجملة كلامُهم في سائر مسائل الالٓهيات أركّ من كلامهم في هذه القضية » ؛ أو قوله : « فبِمَ تنكرون على من يقول (بغير قولكم) ... (ص ٢٦ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٣٦٣ الخ) . أو يقول (ص ٣١٦ مثلاً) : « ان الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ... ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ؛ وخرق العادات عندنا (عند الاشعرية) جائز » .

وقد تكون أدلته نقلية : استشهاداً بالقرآن الكريم وبالحديث الشريف وبأقوال الرجال وبأن الفلاسفة مخالفون لكافة المسلمين (ص ١٦٤ ، ٢٧٦ ، ٣٤٤ ، راجع ٣٧٦ ، ٣٧٧) .

وأكثر أدلته جدلية على مثال أدلة علماء الكلام . وقد يأخذ عدداً من براهين الفلاسفة كما فعل الاشعري من قبله والمعتزلة من قبلُ ايضاً .

ـ المستظهري (٤٨٨ هـ) ، ويسمّى أيضاً « فضائح الباطنية » ، ألّفه تلبية لرغبة الخليفة المستظهر ، وذكر فيه عقائد الباطنية ورأيهم في الامام المعصوم ، ثم كفّرهم .

ـ الاقتصاد في الاعتقاد (٤٨٨ هـ) ، وهو بحث موجز معتدل في علم الكلام (يبدو أنه تأثر في تأليفه بكتاب الاشعري : « استحسان الخوض في علم الكلام ») . ويعني بالاقتصاد (الاعتدال) موقفاً وسطاً بين الذين جمّدوا على التقليد واتّباع ظاهر الشرع بلا تفكير وبين المتفلسفين الذين تطرّفوا في الآراء والتأويلات حتى ابتعدوا عن الدين أو تركوه .

ـ احياء علوم الدين (في فترات بعد سنة ٤٨٨ هـ) أوسع كتب الغزّاليّ وأدلّها على اتّجاهه العملي في الحياة وعلى سلوكه الصوفي في العبادة والتفكير والمعاشرة . وقد جعله الغزّاليّ أربعة أرباع تطبع اليوم في أربعة أجزاء : رُبع العبادات (في العقائد والعبادات) ـ ربع العادات (آداب الأكل ، الحلال والحرام ، الصحبة ، العزلة ، السَماع والوَجد ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الخ) ـ ربع المهلكات (شرح عجائب القلب، رياضة النفس ، كسر الشهوتين ، آفات اللسان ، ذم الغضب ، ذم الدنيا ، الخ) ـ ربع المُنجيات (التوبة ، الصبر والشكر ، الفقر والزهد ، التوحيد والتوكّل ، ذكر الموت وما بعده) .

والذي نلاحظه أن هذا الكتاب كتاب فقه وأخلاق ممزوجين بالتصوّف . وفي هذا الكتاب عدد كبير من الاحاديث لا يَعرِفها رواة الحديث ، منها ما هو صحيح المعنى جميلٌ مثل « اطلبوا العلم ولو في الصين »[1] ، ومنها غير ذلك ؛ كما أن فيه آراء عبقرية الى جانب استطرادات ليست كذلك . ويبدو لي أن تأليف « الاحياء » قد امتدّ زمناً طويلاً قبل أن يشعر الغزّاليّ بمرضه وبعد ذلك : فالفصول العبقرية تعود الى الفترات التي كان الغزّالي فيها في اعتدال وصحة ، والاستطرادات التي هي غير ذلك كانت نِتاجَ الازمات المَرَضية التي كانت تمرّ به .

ـ أيها الولد (بعد الاحياء ، ٥٠١ هـ) . ان واحداً من الطلبة المتقدمين لازم الغزالي ثم اشتغل بالتحصيل (على نفسه) حتى جمع دقائق العلوم . ثم انه كتب الى الغزّالي يسأله عن العلم النافع في الآخرة حتى يتمسّك به ويترك ما سواه . فكتب اليه الغزّاليّ هذه الرسالة يخاطبه فيها بقوله : أيها الولدُ ، مرة بعد مرة . ويفتتح الغزّالي الرسالة بقوله : « ان النصح يؤخذ من مَعدِن

---

(١) إحياء علوم الدين ١ : ١٣ ؛ راجع مصباح الظلام ١ : ١٠١ ؛ المغني ٢٢ ، التصوف في الاسلام ٤٠ . ذكر القاضي ابو بكر بن العربي ان الغزالي كان يقول عن نفسه : أنا مُزجى البضاعة (قليلها أو رديئها) في الحديث (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية ١ : ٢) .

النبوّة ؛ فان كان قد بلغك منه شيء فأي حاجة لك في نصيحتي ، وان لم يبلغك فماذا حصّلت في تلك السنين الماضية ! »

— المنقذ من الضلال (٥٠٢ هـ). في هذا الكتاب يتناول الغزّالي الكلام على الاحوال التي تقلّب فيها في مرضه قبل أربعَ عشْرةَ سنة. فالكتاب ليس « يوميات » بل « ذكريات ». على أن الغزّالي قد أجاد وصف مرضه في هذا الكتاب الصغير ودوّن خلاصةَ آرائه الدينية والفلسفية وتعرّض للشكّ الفلسفي الذي كان قد عرض له، كما يقول هو، وجاء بأحسن تعليل للمعرفة الجسيّة والمعرفة العقلية والمعرفة الحدْسية. ويبدو لي أن الغزالي قد بدأ هذا الكتاب الموجز الواضح في فترة من فترات الصحة، ثم دهمته أزمة قبل أن يتمّه.

— المستصفى (أول سنة ٥٠٣ هـ) في علم أصول الفقه.

قال ابن خلدون (المقدمة ٨١٦): « وكان من أحسن ما كتَب فيه المتكلّمون (في علم أصول الفقه) كتاب البرهان لإمام الحرمين (الجُويني) والمستصفى للغزّاليّ، وهما من الاشعرية ».

— إلجام العوّام عن علم الكلام (بين ٥٠٤ و ٥٠٥ هـ) وفيه يؤكّد الغزّاليّ صحّة مذهب السلف في ما يتعلّق بذات الله وصفاته وأفعاله، ويردّ على الحَشوية والمُجسّمة. ويبدو أن الغزّالي قد رَجَع في هذا الكتاب عمّا كان قد سمح للعامة به من الخوض في علم الكلام (راجع، فوق، ص ٤٨٩ س).

مقامه

الغزّاليّ مفكّر عبقريّ لا ريب في ذلك؛ وهو ذكيّ محيط بمقالات الفلاسفة كما نجد في كتبه، نافذ البصيرة في المجتمع وأهله كما نرى في أحكامه. ولم يكن الغزّالي مقتدراً في الرياضيّات والطبيعيّات، ومعَ ذلك فقد أخذ منها أمثلة وأقرّ بصحّة براهينها. أما في المنطق والفلسفة الخالصة فكان علَماً من أعلامهما. غير أنه استخدم المنطق لنصرة الدين وحمل على الفلسفة لأنها تُضلّ ذوي الاستعداد العقلي القاصر.

والغزّاليّ شخصية عجيبة: أنكر قيمة العقل في المعرفة، وفي المعرفة الدينية

خاصة ، ثم نصر الدين بالعقل . وهاجم الفلسفة وأراد تهديمها ثم استعار براهينها للدفاع عن الدين . ثم انه أدخل الردّ على الفلاسفة في العقائد وكفّر من يذهب الى رأي الفلاسفة في صفات الله وقِدَمِ العالم وعلم الله خاصة والخلود الروحاني والجسماني ، مع أن رأيه في التصوّف العملُ والتقى . (راجع المقدمة ٨٣٦ ، ٨٣٧) .

لم يقصد الغزّاليّ أن يوجد مذهباً دينياً ولا نظاماً فلسفياً — كما كان شأن الامام عليّ أيضاً — لأنه كان يرى أن الاسلام هو المذهب الصحيح والنظام الوحيد في الحياة وفي التفكير . وكان هدَفُه الأول ووُكْدَه أن يدافع عن الاسلام في وجه الحركات الدينية والسياسية وأن يحميَ العامة من أخطار الفلسفة على ايمانهم وعلى تمسكهم بأوامر الدين . من أجل ذلك كلّه استحق من معاصريه لقب حُجّة الاسلام ، ولا يزال يستحقّه .

ومعَ رغبة الغزّاليّ في الدفاع عن الاسلام ، ومع خوفه الشديد من الخصوم ، فانه كان غير مجانب للحق في الردّ على من ردّ عليهم . ان عداءه للفلسفة والفلاسفة لم يمنعه من أن يقرّ لهم بوثاقة البرهان وصحّة الآراء في فنون العلم والفلسفة الا في الالٰهيات .

وكان تأثير الغزّاليّ في الشرق والغرب عظيماً جداً ، ومنذ أيامه هو ، معَ اختلاف آراء العلماء والمفكّرين فيه في كل عصر .

مجمل فلسفته

لم يحاول الغزّاليّ أن يوجد مذهباً دينياً ولا نظاماً فلسفياً ، ولا أن يسوّي أيضاً بين الدين والفلسفة . ان الفلسفة عنده ضلال ؛ والحق انما هو في رجوع الانسان في كلّ شيء الى قول الدين : الى القرآن الكريم وحديث رسول الله والى أعمال السلف . واذا نحن قلنا فلسفة الغزالي فانما نعني أسلوبه في معالجة القضايا العقلية من وجهة نظر الدين :

(١) المنطق (المنقذ ٢٩ — ٣١) :

يرى الغزّالي أن المنطق « هو النظر في طرق الادلّة والمقاييس ومقدمات

البرهان . وهو علم محمود ولا صلة له بأمور الدين نفياً ولا اثباتاً . وللمنطق آفتان (عيبان ، ضرران) : انه لا يَصِحّ في الامور الدينية ؛ ثم ان الذي يبدأ دراسة المنطق ويرى فيه وضوحاً وصحةً براهينَ يظن أن ما ينقل عن المناطقة الاولين من الكفر كان مؤيَّداً بمثل هذه البراهين فيتبعُهم في كفرهم .

واستعرض الغزّالي طرق المعرفة فوجدها أربعاً ، أو خمساً على الاصح . أما «التقليد» (أخذ الرأي واحداً عن واحدٍ سَبَقَهُ) فكان الغزّالي قد رفضه ثم توقّف برهة في الدين الذي كان قد أخذه تقليداً عن أبويه .

ثم قال (المنقذ ١٦) : «وانحصرت أصناف الطالبين (طالبي المعرفة والباحثين عن الحق) عندي في أربعِ فرق : المتكلّمين (الذين يحكمون بالرأي على غير نهج مقنّن ضرورةً) والباطنية (القائلين بأخذ العلم والمعارف عن الامام المعصوم) والفلاسفة (الذين يَعْرِفون من طريق المنطق والبرهان) والصوفية (الذين يعرفون بالكشف والمشاهدة) . وقد ردّ الغزّالي جميع هذه الطرق الا طريق الصوفية .

الشكّ واليقين

يذكر الغزّاليّ أنه شعر بوطأة المرض (المنقذ ٦٤) في رجب سنة ٤٨٨ (تموز – يوليو ١٠٩٥) ، ولا ريب في أن ذلك المرض كان قد بدأ فيه فعلاً قبل ثلاث سنوات على الاقل . ويقول لنا الغزّاليّ (المنقذ ٥ – ٩) إنّه كان من قبلِ أن يبلغ العشرين (٤٧٠ هـ = ١٠٧٧ م) يشكّ في صحة اعتناق الدين بالتقليد ويحاول أن يصل الى حقائق الامور فلا يستقيمَ له على حقائقها برهانٌ ولا دليل . على أن الازمة الحقيقية التي مرّ بها الغزّالي جاءت مع مرضه (راجع المنقذ ١٣) . ومع أننا نجيز أن يكون بين مرضه وبين شكّه صلةٌ وثيقة ، فاننا نعتقد أن كثيراً من التخريج المنطقي لدخوله في الشك وخروجه منه الى اليقين كان نتاج فترة متأخرة من فترات صحته ، لأن الغزّاليّ يروي لنا قِصة مرضه وملابسات ذلك المرض بعد أربعَ عَشْرَةَ سَنَةً من اشتداد وطأة المرض عليه . ثم اننا ندرك منذ مطلع كتاب المنقذ أن الغزالي عازم على أن يصل الى الصوفية .

من قبل أن يبدأ بحكاية قصّة الشك .

مرض الغزّالي : نطاقه وآثاره

بالرجوع إلى ما وصفه الغزالي من أعراض مرضه ، ومما نعرفه من صدق الغزالي وأمانته وإخلاصه ومقدرته أيضاً ، نقطع بأن الغزالي كان مصاباً بالكنظ أو الغنظ ، وهو مرض نفسي في الأكثر يظهر على ذوي الاتجاه الديني المتطرف .

ومع أن معنى الغنَظ [1] أو الكنَظ [2] هو الهمّ اللازم ؛ أو هو أن يشرف الإنسان على الموت من الكرْب ثم يفْلت منه ، فإننا لا نجد في هاتين الكلمتين ، فيما بين أيدينا من القواميس ، معنى المرض صراحة [3] . ولكن صديقي الدكتور عبد الرحمن اللبان ، الطبيب الاختصاصي للأمراض العصبية ، لفت نظري إلى جملة في كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » [4] هي : « ... واحتجوا بامرأة كانت بمصر وكانت شديدة الحزن والهم مُبتلاة بالغنظ والدُّرْد ، ومعَ ذلك كانت ضعيفة المعدة وصدرهامملوء أخلاطاً رديئة ، وكان حيضها محتبساً .. » .

الكنظ أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطراباً نفسياً [5] يتسم بالقلق والسوداء . ويرجع هذا المرض في الأصل إلى عامل وراثي . وربما ظهر أو قوي في زمن الطفولة ، وعلى أثر صدمة نكسية ، في الأكثر . غير أنه في العادة يظهر بعد الثلاثين ، وخصوصاً بين الخامسة والأربعين وبين الخامسة والخمسين ، وعلى الأخص عند النساء لاتصال هذه

---

(١) تاج العروس ٥ : ٢٥٦ .

(٢) تاج العروس ٥ : ٢٦١ .

(٣) راجع استعراض ما جاء في هذين اللفظين من حيث اللغة .

(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ١ : ٥ .

(٥) A Textbook of the Practice of Medicine, ed. by F. W. Price, Oxford Medical Publications, London 1947, 1884 ff. ; Clinical Psychiatry by W. Mayer-Gross, E. Slater and M. Roth, London 1945, 196, 198.

الحقبة عندهن بسن اليأس . ويمتد هذا المرض من ثلاثة أشهر إلى ستة ، وهو قابل للشفاء التام ، ولكن شفاءه لا يمنع من عودته مرة بعد مرة . ثم ليس من الضروري أن تكون حالة المريض به على وتيرة واحدة من السوء ، بل قد تتألف مدة المرض من فترات يتعرض المريض في أثنائها لأزمات خفيفة أو حادة ، متقاربة أو متباعدة . وقد تمرّ عليه فترات يبدو فيها كالصحيح . أما إذا كانت الإصابة خفيفة فقلما يشعر بها صاحبها ، وقلما يظهر عليه آثار منها .

في أوائل هذا المرض ، أو في الأحوال الخفيفة منه ، تضعف الذاكرة ويتشتت الفكر ، ويفقد المريض لذة الاهتمام بأمور الدنيا إذ لا يرى لها قيمة لأنها تكون عنده ، في حالته تلك ، أموراً عارضة زائلة . ثم هو يأبى بَذْلَ الجُهد ويتخوف من حمل التبعة . ويرافق ذلك كله حال من الحزن ومن الشقاء البادي ؛ ثم تُلِحُّ على المريض ذكريات الماضي وتتجسم له الأخطاء اليسيرة ، وتتبدّى له أحواله الحاضرة كثيرةَ السوء فيقنط من كل تحسن آنيّ أو مقبل ويستولي عليه قلق شديد .

ويكون المريض في هذه الحال بطيء التفكير ثم يَعجز عن معالجة الموضوعات جملة ، بينما يستمر تأمله في أحواله الشخصية ناشطاً فتتوارد عليه الخواطر المؤلمة بلا انقطاع ، ثم إنه يَجْبُنُ عن الجزم في الأمور التي تعرض له . وكذلك يقل كلام المريض وتندر مخاطبته للآخرين ، ولكنه يظل في العادة ميالاً إلى سرد حكاية حاله بالتفصيل على الآخرين . وترى المريض تنتابه الأفكار السود لكَثْرة ما يحاسب نفسه على ضعف طبيعته البشرية ، أو تراه يندب سوء حظه ويلوم نفسه على ما فاته من العمل الصالح في ماضي حياته . وتتراكم تلك الأفكار السود عليه ، وتتجسم أمام عينيه وخياله سيئات بيئته فيستسلم للقلق والقنوط .

وتكثر أوهام المريض فيترجّح بين الشك والاقتناع ، في أمور كثيرة ، مراراً في اليوم الواحد أو في أثناء الحديث الواحد . ومع ذلك فقد تظل بصيرته

نافذه وأحكامه صائبة ما لم تثقل حاله . والأوهـــام في الواقع نتيجة ملازمة للكنظ أو الغنظ تتناول الماضي والمستقبل : الأسف على الماضي والخوف من المستقبل . ويرافق تلك الأوهام في المريض قلق شديد على نفسه وأسرته ، فإذا اشتد قلقه لم تنفع القرائن والحجج حينئذ في تبديل شيء من اعتقاداته الخاطئة في نفسه وفي بيئته .

وتتعاظم الأوهام فتنتج في المريض مركّبَ نقصٍ ، فيشعر المريض في نفسه أنه أعظم الناس ذنباً وأكثرهم شقاء ، أو يرى نفسه مُهملاً في بيئته فيريد أن يبتعد عن أعين الناس . وربما خُيِّلَ إليه ، في غير الإصابات الخفيفة العادية ، أن الناس يحتقرونه أو يضطهدونه ، أو أنهم يضايقونه بتتبع أعماله فيشيرون إليه إذا مر بهم ويتهامسون عليه ، أو يبثون عليه العيون ليتجسسوا أخباره .

ويقل نشاط المريض بالكنظ ؛ وكلما زادت حالته سوءاً قل نشاطه . وقد لا يتأثر نشاطه بالمرض ، ولكن إنتاجه يبطىء ويقل ، فإذا أعماله العاديـــة تقتضيه في إنجازها وقتاً أطول من الوقت الذي كانت تحتاج إليه في أيام صحته . وأعظم أخطار الأنواع الحادة من الكنظ محاولة الانتحار .

ويضطرب نوم المريض بالكنظ فيبطىء إغفاؤه ويخف رقاده ويقصر ، ثم لا يُعقب ذلك النوم الخفيف القليل المضطرب استجماماً في البدن أو في الفكر . وكذلك يفقد المريض الشهوة إلى الطعام فلا يأكل إلا قليلاً لشعوره دائماً بالامتلاء فيقل وزنه لقلة طعامه . ويصيب المريض عادة إمساك خفيف ، ولكن المريض يقلق كثيراً بسبب هذا الإمساك ثم ينسب إليه نتائج أكثر خطراً مما يجب . وفي النساء يخف الحيض أو ينقطع ، ثم تميل المرأة إلى إهمال زينتها . أما التوق الجنسي فيخف كثيراً .

وليس من الضروري أن يعم هذا المرض جسم المريض كله بأعراضه ، بل قد يقتصر على إفساد جهاز واحد من أجهزة البدن . ويتجه المريض عادة اتجاهاً دينياً في سلوكه ، ويستولي عليه خشوع من التقوى والورع ، من غير تعصب ذميم أو تشدد في غير موضعه .

على أن قصة الشك واليقين عند الغزّالي قصة بارعة تنكشف عن عبقرية صحيحة ، سواءٌ أكانت تلك القصة حِكايةَ حالٍ تاريخيّةً أو كانت مسرحيّة فنّية . قال الغزالي (المنقذ ٧ — ٩) :

« وقد كان التعطش الى دَرْكِ حقائق الامور دأبي ودَيْدني ، من اول أمري وريّعان عمري ، غريزةً وفِطرة من الله وُضعتا في جبلّتي ، لا باختياري وحيلتي ؛ حتى انحلّت عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهدٍ بسن الصبا : اذ رأيت صِبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصّر ، وصبيان اليهود لا نشوءَ لهم الا على التهوّد ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام . وسمعت الحديث المرويّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على فطرة الاسلام ، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه .

« فتحرك باطني الى طلب حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الآباء والاستاذِين و (الى) التمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلُها تلقيناتٌ ؛ وفي تمييز الحق من الباطل اختلافات . فقلت في نفسي : اولاً ، إنما مطلبي العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي ان العلم اليقينيّ هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقاربه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك ؛ بل الأمان من الخطأ ينبغي ان يكون مقاراناً لليقين مقارنةً لو تحدّى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثُعباناً لم يورثْ ذلك شكاً وانكاراً . فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ؛ فلو قال لي قائل : بل الثلاثة (أكثر) ، بدليل اني أقلب هذه العصا ثعباناً — وقلبها ، وشاهدتُ ذلك منه — لم أشكّ بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجبُ من كيفية قدرته عليه . فأما الشك في ما علمته فلا .

« ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقّنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثِقةَ به ولا أمانَ معَه . وكل علمٍ لا امان معه فليس بعلم يقينيّ ».

فقدان الثقة بالمقاييس المألوفة

ويتابع الغزّالي الكلام في علوم نفسه وفي فُقدان ثقته بالمقاييس المألوفة فيقول (المنقذ ١٠ – ١٢) :

« ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصِفة (باليقين الذي لا يخالطه شك) الا في الحِسيّات والضروريات . فقلت : الآنَ بعدَ حصول اليأس لا مطمعَ في اقتباس المشكلات إلّا من الجَليّات وهي الحسيّات والضروريات . فلا بد (اذن) من إحكام (هذه) اولاً لأتيقّن (إذا كانت) ثقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريات من جنس أماني الذي كان قبلُ في التقليديات ، ومن جنس أمانِ أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمانٌ محقق ...

« فأقبلت بجِدٍّ بليغ أتأمّل المحسوسات والضروريات وأنظُر هل يمكن أن أشكّك نفسي فيها ؟ فانتهي بي طول التشكُّك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات أيضاً . واخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات واقواها حاسة البصر وهي تنظر الى الظِل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفْيِ الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف انه يتحرك وانه لم يتحرك دُفعة وبغتة بل على التدريج ذَرّةً ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الادلّةُ الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار . هذا وامثالُه من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحِسّ باحكامه ويكذّبه حاكم العقل ويخوّنه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته .

« فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات ايضاً ، فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا العشْرةُ اكثر من الثلاثة ؛ والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ؛ والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً مُحالاً (في وقت واحد) . فقالت المحسوسات : بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم

العقل فكذّبني . ولولا حاكمُ العقل لكنت تستمرّ على تصديقي ، فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخرَ اذا تجلّى كذّب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذّب الحسّ في حكمه . وعدم تجلّي ذلك الادراك لا يدلّ على استحالته » .

رجوعه الى الصوفية

ولما فقد الغزّاليّ الثقة بجميع طرق المعرفة الواعية (التقليد والحس والعقل) لم يبق له سبيل الى طلب اليقين . أما اذا كان هنالك يقين ، فيجب أن يسقط هذا اليقين عليه من غير طلب له ومن غير شعور بمصدره (قبل أن يسقط عليه) . وهذا هو الذي اتفق للغزّالي . ثم استمرّ الغزّالي في وصف رجوعه الى اليقين فقال (المنقذ ١٢ – ١٤) :

« فتوقّفتِ النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيّدت إشكالها بالمنام وقالت : اما تَراكَ تعتقد في النوم اموراً وتتخيل احوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متُخيَّلاتك ومعتقداتك اصل وطائل ؟ فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يَقَظتِك بحسّ او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك هذه ؛ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة (جديدة) تكون نسبتها الى يَقَظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ؟ فاذا أوردتْ تلك الحالة تيقّنت ان جميع ما توهّمته بعقلك خيالاتٌ لا حاصل لها ، او لعلّ تلك الحالة ما يدّعي الصوفية أنها حالتهم : اذ يزعُمون انهم يشاهدون – اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن حواسّهم – احوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هي الموت ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نِيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا . فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة ، فاذا مات الانسان ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن .

« فلما خطرت لي هذه الخواطر انقدحت (اي ثبتت هذه الخواطر المشكّكة) في النفس . فحاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، اذ لم يمكن دفعه (دفعة ذلك الشك) الا بالدليل . ولم يمكن نصْبُ الدليل الا من تركيب العلوم

الاولية ، فاذا لم تكن (تلك العلوم الاولية) مُسلَّمة لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة ، بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتّى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولةً موثوقاً بها على أمْنٍ ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليلٍ وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف » .

حقائق هذا النص :

أ) قبل أن نحكم على أمر يجب أن نكون واثقين من المقياس الذي نقيسه به .

ب) إننا لا نعرف مقياساً نقيس به أحكام العقل . ولكنّ جهلنا بمثل هذا المقياس ليس دليلاً على فقدانه .

جـ) اذا فقد الانسان الثقة بالمقاييس المألوفة استحال عليه اقامة الدليل على صِحة الامور ، فيبقى في الاضطراب والحيْرة . ومن المحال أن يعود الانسان الى ما كان قد أنكره فيجعلَه مقياساً من جديد .

د) ان النفس المريضة يجب أن تعود الى الصحة حتّى تصبح مستعدّة لتقبّلِ مقياس جديد .

هـ) ان اليقين عاد الى الغزّالي بنور قذفه الله في قلبه من حيث لا يدري .

و) ان هذا النور المقذوف في القلب أعاد الى النفس ثقتها بالضروريات العقلية (آخر المقاييس التي فقد الغزّاليّ الثقة بها) ؛ والثقة بالضروريات العقلية أعادت الثقة بالمحسوسات ، والثقة بالمحسوسات أعادت الثقة بالرواية .

ان للضروريات العقلية نطاقها الذي تَصِحّ أحكامها فيه (كقواعد الهندسة فانها تصح بالعقل ولا تَصِح بالحسّ) . وكذلك للحس نطاقُه الذي تصحّ أحكامه فيه (فنحن نرى الشمس التي يزيد قطرها خمسين ضعفاً على قطر الارض دائرة لا يزيد قطرها على عشرين سنتيمتراً في رأي العين . وهذا صحيح بالاضافة الى المسافة التي بيننا وبين الشمس . ولا يمكن ، في نطاق القوانين البصرية ، أن نرى الشمس ونحن على أرضنا الا بهذا الحجم) .

وكذلك الدين فان له نطاقه الذي تصِحّ فيه أحكامه المأخوذة بالوحي . قد تصحّ أحكام الدين من طريق الحس ومن طريق العقل ، ولكنّها لا تجب علينا ولا تُقبل الا من طريق الشرع (بالوحي من الله على لسان نبيّ) .

(٢) الرياضيّات (المنقذ ٢٧ — ٢٩) :

« ليس يتعلّق شيء منها (من الرياضيات) بالامور الدينية نفياً وإثباتاً ، بل هي أمور برهانية لا سبيل الى مجاحدتها بعد فهمها » . ولكنّ لها آفتين : يرى المتعلّم الناشىء صحّة براهين الفلاسفة في الرياضيات فيظنّ أن براهينهم في سائر علومهم (في الالهيّات مثلاً) صحيحة أيضاً فيتبعهم في الالهيّات فيكفر . أما الآفة الثانية فنشأت من صديق للاسلام جاهل ظنّ أن الدين ينبغي أن يُنصر بانكار كلّ علم منسوب الى الفلاسفة حتّى حسابِ الخسوف والكسوف فيظن الشبّان أن قول هذا الرجل الفقيه هو قول الدين ، فيَنْفِرون من الدين نفسه .

(٣) الطبيعيّات (المنقذ ٣١ — ٣٢) :

والطبيعيات هي البحث في الاجسام المفردة والمركّبة كالمعادن والنبات والحيوان . ومن الطبيعيّات أيضاً علم الطب . والغزّاليّ يرى أنه لا شيء من ذلك مخالف للدين الا أمر واحد هو قول الفلاسفة بالسببية المادية ، بينما هو يرى أن مظاهر الطبيعة كلّها مسخّرة لله ، وأن شفاء الامراض يكون بارادة الله لا بالأثر الطبيعيّ الذي يحدثه الدواء في جسم المريض .

(٤) الالهيات خاصّة

وجّه الغزّالي جميع اهتمامه الى الالهيّات لأنها هي التي توجب ايماناً أو كفراً في الدنيا ، وفوزاً أو خسراناً في الآخرة . ورأيُ الغزّاليّ في الالهيات هو رأي الأشعرية ، رأي أهل السنة والجماعة ، رأي الدين . وكلّ ما تنطوي عليه الالهيّات راجع عند الغزّاليّ الى الله وحده .

(أ) ان الله موجود ، ولا علّة لوجوده ، بل هو علّة كل شيء . ووجوده معروف بالعقل لأنه سبب كلّ شيء ، ولا يمكن أن يكون في الوجود شيء

بلا سبب . وبما أن الاسباب لا يجوز أن ترتقي بلا نهاية ، فقد وجب أن تقف عند علة أولى هي الله . ثم ان وجود الله معروف من طريق الوحي . والله واحد لأنه لا يجوز أن يكون في الوجود اثنان لا علة لهما .

والله ذات وله صفات كلّها قديمة ؛ ولكنّ بعضَها غير زائدة على الذات كالازلية والوحدانية ، وبعضها زائدة على الذات وهي : الحياة والقدرة والإرادة والعلم والبصر والسمع والكلام .

والله خالق العالم من العدم ، خلَق مادته وصورته ، وخلق جميع ما فيه ، باختياره وارادته . والزمان من جملة العالم خلقه الله أيضاً . والله قادر لا يُعْجِزه شيء . وهو عالم بكلّ شيء من الكليّات والجزئيات يعْلمها قبل أن توجد وبعد أن توجد ؛ وهو أيضاً مريد يفعل ما يشاء ، ولا يَجِبُ عليه أن يُراعِيَ مصلحة خلقه ، اذ هم مُلكُه ان شاء أنعم عليهم وغفر لهم وان شاء أتعسهم وعذّبهم ولا يُسأل عمّا يفعل . والله مرئيّ يوم القيامة .

(ب) والملائكة حق ؛ واللوح المحفوظ حق ، وجميع الكائنات ثابتة (مدوّنة) فيه ، ومنه يَعْرِف الانبياء الغيب ويَنْزِل إلَيْهِمُ الوحيُ (تهافت الفلاسفة ٢٦٠ — ٢٦١) .

(ج) والنبوّة حق من عند الله ؛ والله يُطلع الانبياء على اسرار السموات والارض وعلى الغيب (تهافت الفلاسفة ٢٥٢ ، ٢٦٠ — ٢٦١) . وهم يأتون بالشرع من الله لهداية الناس وتعريفِهِمُ الخيرَ .

(د) والانبياء مؤيّدون بالمعجزات (تهافت ١٣١) الخارقة للعادة مثل : قلب العصا حيّة (لموسى) واحياء الموتى (لعيسى) وشقّ القمر (لمحمد) ، كما يجوز أن يُلقى نبي في النار فلا يحترق (مثل ابراهيم) ، وذلك كلّه غير مستبعَد ، بل هو ثابت (راجع تهافت ٢٧١ — ٢٧٢ ، ٢٨٢ وما بعدها ، ٢٩١ ، ٣٧٠) .

(د) وأنكر الغزّاليّ السببية لِيَفْسَحَ مجالاً للمعجزة .

يرى الغزّالي أن السببيّة تناقض القضاء والقدر . ثم ان اقتران حادثتين أو

تعاقبهما ليس دليلاً على أن الثانية منهما مسبّبة عن الاولى ، مثل : الشرب والريّ والأكل والشّبَع ، وشرب الدواء والشفاء ، والنار واحتراق الأجسام .
وأما ما نرى من الاقتران الظاهر بين الحوادث « فلما سبق من تقدير الله لخلقها على التعاون . فان الله يشفي المريض اذا أراد له الشفاء ، وما الدواء إلّا وسيلةٌ أرادها الله ليجعل من مخلوقاته حِكمة لخلقها وسبباً لشكره عليها . وقد يشرب المريض دواء فلا يشفى » . فالله وحدَه هو مسبّب الحوادث كلّها ؛ وليس للسبب الظاهر تأثير ، فان النار قد تلاقي القطن فلا يحترق القطن ؛ وقد ينقلب القطن رَماداً محترقاً من غير أن تَمَسّهُ النار (تهافت ٢٧٧ — ٢٧٨) .

وينسب الغزّاليّ المعجزة الى اختصار الزمن فيقول (تهافت ٢٩١ ، ٣٦٦) : فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار **في أقرب زمان** حتى يَسْتَعِدّ (جسمٌ ما) لقَبول صورة لم يكن مستعداً لقبولها **وينتهض ذلك معجزة** ، كانقلاب العصا حية[1] وإلقاءِ ابراهيمَ في النار من غير أن يحترق ابراهيمُ (تهافت ٢٧٧ — ٢٩٦) . على أن الخرق للعادة (المعجزات) ليس دائماً دليلاً يقينياً على النبوّة ، فقد يكون سحراً وتخييلاً (المنقذ ٧٩) .

النفس

يقول الفلاسفة ان النفس جوهر روحاني مفارق للبدن ولهم على ذلك ادلّة (راجع الكلام على ذلك عند ابن سينا ، ص ٤١٨) .

والغزّالي لا ينكر ذلك ولكنّه يقول ان البراهين التي يقدّمها الفلاسفة على

---

(١) يتفق أن تُطْمَرَ عصاً في الأرض فتتحلل بالرطوبة . وتقع قرب العصا المطمورة حبة قمح فتنبت وتنمو وتتغذى من عناصر تلك العصا . ويأتي عصفور فيأكل من حب سُنبلة القمح . ويتفق أن تأكلَ حيةٌ هذا العصفورَ فيتحول في بدنها دماً فمَنِيّاً تُلقَحُ به بويضةٌ من حيةٍ أخرى . وتضع الحية الأخرى البيضةَ ، ثم تُنقَفُ البيضة عن فَرْخِ حيةٍ . وهكذا تكون العصا أو جزيئة من العصا قد تحولت حية . فاذا كان تحول العصا حية ممكناً في الطبيعة في زمن طويل جداً : فما المانع من أن يتم هذا التحول في وقت قصير جداً ، في ثانية !

ذلك فاسدة . وفي ما يلي موجز لعدد من أدلّة الفلاسفة مع ردّ الغزّاليّ عليها (تهافت ٢٩٧ — ٢٣٢) :

• الفلاسفة : العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالِمَ ذلك الجزءُ دون سائر اجزاء الانسان . والانسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص .

الغزّاليّ : هذا هَوَس ، فان (الانسان) يسمّى مبصراً وسامعاً وذائقاً ، وكذا البهيمة توصف به . وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوّز كما يقال فلان في بغداد ، وان كان هو في جزء من بغداد لا في جملتها . ولكنه يضاف الى الجملة .

• الفلاسفة : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية لما كان يعقل نفسه (ان البصر الذي هو بالعين يرى غيره ولا يرى نفسه) . وبما أن العقل يعقل نفسه ، فانه من أجل ذلك ليس في آلة جسمانية .

الغزّاليّ : ان الابصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه فيكون أبصاراً لغيره ولنفسه كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً لنفسه . ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز . ثم اذا سلّمنا بأن الحواس الجسمانية عامة يمكن الا تدركَ نفسها أو لا تدركَ ما يدركه غيرها (العين لا تدرك ما تدركه الاذن) فلا يبعد أن يكون في الحواسّ الجسمانية ما يسمى عقلاً ثم يخالف سائر الحواس في ان تدرك (تلك الحاسة التي تسمى عقلاً) نفسها .

• الفلاسفة : القوى الداركة بآلات جسمانية يَعْرِض لها من المواظبة على العمل بإدامة الادراك كلالٌ ... ربما أضعفها او أفسدها جملة . والامر في القوة العقلية بالعكس ؛ فان ادامتها للنظر في المعقولات لا يتعبها ، بل ربما زادها قوة .

اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند الاربعين سنةً فما بعدها ، فيضعُف البصر والسمع وسائر القوى . والقوة العقلية في

أكثر الاحيان انما تقوى بعد ذلك .

الغزّاليّ : ان لنقصان القوى وزيادتها أسباباً كثيرة لا تنحصر ؛ وقد يقوى بعض تلك القوى في أول العمر ، وقد يقوى بعضها في أوسط العمر أو في آخره ؛ وأمر العقل كذلك . وهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرُدّ هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن ان يُبنى عليها علم موثوق به لأن جهاتِ الاحتمال في ما تزيد به تلك القوى او تنقص لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقيناً .

المسائل الثلاث

لما حصر الغزّاليّ قضايا الفلسفة المخالفة لعقائد أهل السنة والجماعة وجعلها عشرين مسألة (راجع فوق ، ص ٤٨٨) لم يجعلها كلّها على مستوى واحد من المخالفة للدين ، بل قسمها قسمين : قسماً يتألّف من سَبْعَ عَشْرَةَ مسألةً تبدّعُ (تجعل القائل بها مبتدعاً ، فاسقاً ، مذنباً) كاعتقاد الفلاسفة أن العالم بنظامه وحركته يشبه الحيوان ، وأن النجوم مطّلعة على الغيب ، وأن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم ؛ ثم ثلاثَ مسائلَ تكفّر ، هي :

القول بقدم العالم :

قال ارسطو بقدم المادّة ، وأن العالم أزلي قديم . ثم قال الاسكندرانيون — وتابعهم على قولهم المعتزلة ونفر من فلاسفة الاسلام — أن العالم محدث (لأن الله علّة إيجاده) ولكنّه قديم لأنه فاض عن الله مباشرة بلا تراخٍ في الزمن (فالعالم عند هؤلاء كلّهم متأخّر عن الله بالذات والمرتبة ، وليس متأخّراً عنه بالزمن) .

أما الغزّالي فلزم جانب الدين وقال : العالم حادث مخلوق خلقه الله من العدم باختياره وارادته ، في الزمن الذي أراده وعلى الهيئة التي أرادها . والله خلق الزمان والحركات أيضاً (تهافت ٣٥ — ٣٦ ، ٢١٧) . وليس العالم أزلياً (قديماً) : ولكنّ الله يستطيع أن يُبقيَ العالم الى الابد ، اذا شاء ويستطيع أن يُفْنيَه اذا شاء (تهافت ٨١) .

وأنكر الغزّالي الفيض وقال ان افتراض الفلاسفة أنه لا يصدر عن الواحد الا واحد (راجع فوق ، ص ٤١٥) افتراض خاطىء . اننا اذا قبلنا ذلك فيجب ألاّ يصدُرَ عن كل واحد الا واحد ، فيكون كلّ ما في العالم حينئذ آحـاداً متسلسلة متشابهة (تهافت ١١٠) .

وتتلخّص براهين الفلاسفة على قِدَمِ العالم في أمور : منها « أنه لا يجوز أن يصدُر مُحْدَث عن قديم بلا مُرجّح » (ان الله سبب وجود العالم ، ولا يعقل أن يتأخّر الشيء عن سببه ، فالسبب والمسبّب متلازمان) . والمفهوم بالقديم هنا جملة العالم بمادته ، لا صورته ولا صور أعيان الموجودات . ثم اذا كان العالم ممكنَ الوجودِ ، فلقد كان دائماً ومنذ الازل ممكن الوجود . ولذلك وجب أن يكون قد وجد منذ الازل (منذ كان ممكنَ الوجود) . ولا يُعقل أن يكون العالم ممكن الوجود ثم يمرّ وقت قبل أن يوجد (لأي الشيء لا يكون ممكن الوجود وغير ممكن الوجود في وقت واحد) .

وردّ الغزّالي على الفلاسفة بقوله : يجوز أن يكون الله قد أراد وجود العالم منذ الازل ، وأراد في الوقت نفسه أن يوجد هذا العالم بعد زمن معيّن . ثم ان القديم قد يصدر عنه حادث : ان الله موجد جميع الاشياء ؛ ولكن هـذه الاشياء لم توجد كلُّها معاً ، بل هي متسلسلة في طريق الاسباب (ان الطفل الذي ولد بالأمس قد خلقه الله ، ولكن هذا الطفل لم يظهر الا بعد أن ظهر جميع آبائه وأجداده على النهج الطبيعي ؛ وهكذا نستطيع أن نقول : ان الله القديم قد خلق طفلاً حادثاً) .

القول بأن الله يعلم الكليّات ولا يعلم الجزئيّات :

قال الفلاسفة إن الاول (الله) لا يعلم الا نفسه . وقال بعضهم إن الله يعلم الكليّات أيضاً ويعلم الجزئيّات بنوع كليّ ، نتيجة لعلمه بالكليّات (راجع تهافت ٢٢٣) .

وبراهين الفلاسفة « على ان الله لا يعرف الجزئيات أن الجزئيّات حوادث جاريةٌ مُحْدَثة متوالية في الزمن ، فاذا جاز أن يعرف الله الجزئيّات وجب

أن يطرأ عليه تغيير كلّما حدث حادث (يعلم ذلك الحادث بعد أن كان لا يعلمه) ؛ وأن يكون الله مُسَخَّراً (مُجبَراً مُضْطَراً) ليعلم كل حادث ؛ ولا يليق ذلك بالله. ثم ان الله قديم فلا يجوز أن يصدر عنه فعل حادث.

ووافق الغزّاليّ الفلاسفة على أن الله يعلم الكلّيّات وخالفهم في انكارهم معرفة الله للجزئيات ، ثم نقض أدلّتهم فقال : ليس من الضروري أن يطرأ على الله تغيير اذا علم الجزئيات ، لأن علمه بها قبل أن توجد وفي حال وجودها وبعد وجودها واحد ؛ ثم لو أن تغييراً طرأ على الله في علمه للجزئيات ، فان ذلك التغيير لا يَنقُص منه شيئاً ؛ وأما القول بأن الله سيكون مسخّراً اذا كان يعلم جميع الحوادث ، فالرد عليه عند الغزّاليّ أن الفلاسفة يَزْعُمون أن العالم قد وجد عن الله بالضرورة (فالله كان مسخّراً عندهم في ايجاد العالم). أما في القول بأنه لا يصدر حادث عن قديم فيجوز أن يعلم الله الحوادث المتأخرة بعلم قديم (قبل حدوثها) وان يكون منذ الازل قد قدّر وجودها في الزمن الذي وجدت فيه فعلاً.

انكار حشر الابدان :

قال الفلاسفة ان النفس مخالفة للبدن ، ولذلك تبقى بعده بقاء سرمدياً في نعيم أو شقاء. أما الجسم فانه ينعدم (تتبدّل صورته) ثم لا يعود لأن المعدوم لا يعود.

يوافق الغزّاليّ الفلاسفةَ في أن النفس تبقى بعد الموت في سعادة روحانية. ولكنّه يخالفهم في أمرين : في أنهم يدّعون أنهم عرفوا ذلك من طريق العقل (بينما الطريق الصحيح لمعرفة ذلك هو طريق الشرع) ؛ ثم في انكارهم لحشر الاجساد وانكار الجنة والنار الجسمانيتين (تهافت ٣٥٤ – ٣٥٥). ثم يقول فما المانع من الجمع بين السعادة الروحانية والسعادة الجسمانية ؟

(ز) أما السياسات التي تدور على مصالح الناس المتعلّقة بالأمور الدنيوية السلطانية فقد أخذها الفلاسفة ، فيما يرى الغزّاليّ (المنقذ ٣٥ – ٣٦) «من كتب الله المنزلة على الانبياء والحِكَم المأثورة عن سلف الاولياء».

(ح) وأما علم الاخلاق الذي «يرْجِع الى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها» فقد أخذه الفلاسفة من كلام الصوفية (المنقذ ٣٦).

والغزّالي يوافق الفلاسفة على أن اللذات العقلية الأُخروية أفضلُ من اللذّات الحسيّة الدنيوية، وعلى أن العمل والعبادة ضروريان لزكاة النفس (طهارتها وتهذيبها). ويوافقهم أيضاً في أن كل فضيلة انما هي توسّط بين طرفين متقابلين (راجع فوق، ص ١٠٥). ولكنه يعلق على ذلك كلّه فيقول: «وعلم الاخلاق طويل؛ والشريعة بالغت في تفصيلها (تفصيل الاخلاق)، ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون الشرع في العمل، حتى لا يتّبع الانسان هواه... بل (يجب أن) يقلّد الشرع فيُقدِمَ ويُحجم باشارة الشرع لا باختياره هو فتتهذّب بذلك أخلاقه» (تهافت ٣٥٢–٣٥٣).

ان من كانت بصيرته نافذةً لم تخْفَ عليه عيوب نفسه. ولكنّ أكثرَ الخلق جاهلون بعيوب أنفسهم (لغلبة هواهم على عقلهم)، فمن أراد أن يعرف عيوب نفسِه (ليصلحها) فله أربع طرق: أن يَجْلِسَ بين يديْ شيخ بصير بعيوب النفس ثم يحكّمه في نفسه ويتّبع اشارته (كحال المريد مع شيخه والتلميذ معَ أستاذه)؛ أو أن يطلب صديقاً صدوقاً بصيراً متديّنا ينبّهه على عيوبه؛ أو أن يتعرّف الى عيوب نفسه من ألسنة أعدائه؛ أو أن يخالط الناس، فما رآه منهم حسناً فليعمل مثله، وما رآه سيّئاً فليَجْتَنِبْهُ.

التصوف عند الغزالي

توّج الغزّالي حياته الفكرية والعملية بالرجوع الى التصوّف رغبة في الاطمئنان النفسي الذي لم يستطع أن يصل اليه من طريق آخر. وكان تصوّف الغزّالي معتدلاً يقوم على التمسّك بشعائر الاسلام والقيام بالعبادات على منهاج الزاهدين من السلف؛ ثم على الخشوع في القلب وقطع العلائق الدنيوية بأن يترك الانسان ما لا يعنيه من الامور العامّة؛ ثم على التواضع للناس عامة وخدمة الفقراء خاصة؛ ثم على السلوك في الحياة العادية (الطعام واللباس والزّواج والصداقة

وطلب العلم) سلوكاً صوفياً . وكانت الغاية من ذلك كلّه أن ينال الانسان رضا الله في الدنيا حتّى ينجُوَ في الآخرة من عذاب النار .

ودوّن الغزّالي آراءَه في التصوّف في كتاب « الاحياء » وجمع بين أحكام الورع والتقوى وبين آداب المتصوفين ثم شرح اصطلاحات الصوفية في عباراتهم ، فصار التصوّف في الاسلام علماً مدوّناً ، بعد أن كان عبادة فقط يتلقّى المتصوّفون أحكامها وآدابها بالرواية : يأخذها كل مريدٍ عن شيخه (راجع المقدمة ٨٦٦) .

نصوص من الاحياء تتعلق بالصوفية

التوكّل والتوحيد :

« التوحيد أصل التوكل وهو من علم المكاشفة . ثم ان التوحيد باب من ابواب الايمان ، وهو على اربع ِمراتبَ : أولها وأدناها ان يقول الانسان بلسانه: لا إلهَ الا اللهُ وقلبه غافل عنه (عن الله) او منكر له كتوحيد المنافقين . والثانية ان يصدّق بمعنى اللفظ قلبُهُ كما صدّق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العامة . والثالثة ان يشاهد ذلك (ان يدرك وحدانية الله) بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين ؛ وذلك بأن يرى (الصوفي) أشياءَ كثيرةً ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار . والرابعة ألاّ يرى في الوجود الا واحداً ، وتلك مشاهدة الصِدّيقين وتُسمّيه الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى الا واحداً فلا يرى نفسه ؛ وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده بمعنى انه غني عن نفسه و (عن) الخلق . و (هذا) الرابع موحّد بمعنى انه لم يُحْضِرْ في شهوده غيرَ الواحد فلا يرى الكُلّ من حيث انه كثير ، بل من حيث انه واحد . وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد .

والتوكل على درجات : الثقة بالله دون العبيد وترك الاماني ، ثم ان يجعل توكله على الله وحدَه وان يرقى في خطوة اخرى بأن ينسى حاجاتِهِ واحوالَه ويوقن بأن الله يتكفل بذلك كله ، كما تتكفل الأمّ بحال ولدها الرضيع . ثم

هنالك أعلى درجات التوكل ، وذلك ان يكون العبد بين يدي الله في حركاته وسكناته مثلَ الميْت بين يَديِ الغاسل » .

غير أن التوكل لا يَعني تركَ العمل ، فعلى المرء ان يتداوى من المرض مثلاً ولكن مع الاعتقاد بالامور التالية :

١ – بأن التداويَ طاعة لله الذي أنزل الداء والدواء وأمرَ بالتداوي .

٢ – يجب أن يوقن في قلبه أنّ الشافي الحقيقي هو الله وحدَه .

٣ – يجب ألاّ يشكوَ مرضه .

السّماع والوجد (أثر الموسيقى والرقص في النفس) :

ان القلوب طُوِيَتْ فيها جواهرها كما طويت النار في الحديد والحجر ؛ ولا سبيل الى استثارة خفاياها إلا بقوادح السّماع ، ولا منفذ للقلوب الا من دهليز الاسماع . والسّماع يُثمر حالة في القلب تسمي الوجدَ . ويُثمر الوجدُ تحريك الأطراف بحركة غير موزونة تسمى الاضطراب ، أو بحركة موزونة تسمى التصفيق والرقص (ولا بد لحصول الوجد من فهم الكلمات التي تُغنّى فهماً صحيحاً او فهماً مُتوَهَّماً) . ويُشترط في إباحة السّماع ان يكون السامع قد جاوز غِرّة الشباب او تهذب تهذيباً نُزعت به الشهوة من قلبه . واول درجة السماع فهمُ المسموع وتنزيله على معنى يقع للسامعِ . ثم يُثمر الفهمُ الوجدَ ، ويثمر الوجدُ الحركةَ بالجوارح .

والوجد المتكلّف يسمّى تواجداً . والتواجد قسمان : مذموم يقصد منه الرياء واظهار الاحوال الشريفة معَ الافلاس منها ، ومحمود وهو التوصّل الى استدعاء الاحوال الشريفة واجتلابها بالحيلة . ومن أسباب التواجد السماع ومجالسة الصالحين والخائفين (على انّ تكرار الصوت الواحد أو المعنى الواحد يُفقده تأثيرَه في النفس) .

الإلهام والتعلّم (الاحياء ٣ : ١٨ ، ١٩) :

اعلم ان العلوم التي ليست ضرورية – وانما تحصل في القلب في بعض الأحوال – تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم على القلب كأنّه أُلقيت فيه

من حيث لا يُدرى ، وتارة تُكتسب بطرق الاستدلال والتعلم . فالذي يكتسب لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى إلهاماً : والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً. ثم (ان) الواقع في القلب بغير حيلة واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن اين حصل ، والى ما يطّلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة المَلَك (واحد الملائكة) . والاول يسمى إلهاماً ونَفْثاً في الرُوع ؛ والثاني يسمى وحياً ، وتُخَتَصّ به الانبياء . والاول يُختصّ به الاولياء والاصفياء . والذي قبله — وهو المكتسب بطريق الاستدلال — يُختصّ به العلماء ...

فاذا علمت هذا فاعلم ان مَيْل اهل التصوف الى العلوم الإلهامية دون العلوم التعليمية ، فلذلك لم يَحْرِصوا على دراسة العلل وتحصيل ما صنّفه المصنفون والبحث عن الاقاويل والأدلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلّها والاقبال بكُنه الهِمّة على الله تعالى . ومهما حصل من ذلك كان الله هو المتولّيَ لقلب عبده والمتكفلَ له بتنويره بأنوار العلم .

الحب الالهي :

الحب لله ولرسوله فرض ، وهو متقدم على الطاعة كما نرى من آياتٍ وأحاديثَ كثارٍ . والمحبة لا تكون الا بعد معرفةٍ وادراكٍ . والحب لا يقتصر على المُدرَكات بالحواسّ الخمس ، بل يكون أيضاً بالحاسّة السادسة وبالعقل وبالقلب وبالنور الذي يقذفه الله في القلب او بما شئت ان تُسَمّيَه من العبارات الدالّة على البصيرة الباطنة .

« وللمحبة أسباب منها الاحسان والمنفعة والجمال . ولكل جمال مقاييس خاصة بنوعه ، (فمقاييس الجمال في الخيل غيرها في الشجر وفي الانسان) . وجميع الناس والموجودات الاخرى تستحق المحبة لخصائصها التي تميّزها في اعيان نوعها .

وفي الحقيقة لا محبوب الا الله ، ولا مستحقّ للمحبة غيره . وكل ما نحبه

نحن من الموجودات فإننا نحبه لاننا نحبّ اصلَه ومُوجدَه . وبما ان الله موجد كل شيء فاذا احببناه احببنا كل ما أوجده هو ، فأحببنا بذلك جميع الموجودات. وبما ان المحبة مبنية على المعرفة ، فالذين لا يعرفون الله حق معرفته يقتصر حبهم على الموجودات الحسية التي يشاهدونها .

وإن الذي يُحبّ اللهَ لَيُؤْثِرُ لَذّةَ حبّهِ على كل لَذّةٍ اخرى ، لأن اللذات الباطنة اغلب على ذوي الكمال العقلي من جميع اللذات الظاهرة المُدْرَكة بالحواسّ الخمس . أمّا العارفون الذين بلغ كمالُهم الباطني منتهاه فانهم يجدون اللذة في معرفة الله وفي إدراك اسرار ملك الله فوق ما يجده جميع الناس في جميع لذاتهم الدنيئة كالطعام والشراب واللعب بالصولجان والوِقاع ، ثم فوق ما يجده جميع الناس في لذاتهم الشريفة كالجاه والرئاسة وسواهما » .

إعجاب الغزالي بالتصوّف وبالمتصوفين

وتحدّث الغزّالي عن خصائص التصوّف والمتصوّفين فقال (المنقذ ٥٨ وما بعدها) : « وعلمت أن طريقتَهم إنما تَتِمّ بعلم وعمل . وكان حاصلُ علمهم قطعَ عَقَبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة حتى يتوصل (الانسان بذلك) الى تخليةِ القلب عن غير ذكر الله تعالى ، وتحليتِه بذكره . وكان العلم أيسرَ من العمل . ثم ظهر لي أن اخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصولُ إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . فعلمت يقيناً انهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال . ولقد انكشف لي في اثناء الخَلَوات امورٌ لا يمكن احصاؤُها واستقصاؤُها . والقدر الذي اذكره لِيُنتفَع به : أني علمت يقيناً ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ؛ وان سيرتهم احسن السير وطريقهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق . وان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوّة ؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به . واول شروط الصوفية تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ؛ ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية في الله . ومن اول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات ،

حتى إن (الصوفية) يشاهدون الملائكة وأرواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتاً ويقتبسون منهم فوائدَ. ثم يترقّى الحال من مشاهدة الصور والامثال الى قُربٍ يكاد يتخيل منه طائفةٌ الحلول (حلول الله في المتصوف) وطائفة الاتحاد (اتحاد المتصوف بالله) وطائفة الوصول.

للتوسّع والمطالعة :

— العقود واللآلي من رسائل الغزاليّ، مصر (المطبعة المحمودية التجارية) بلا تاريخ ؛ مصر (مطبعة السعادة) ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٤

— جواهر القرآن، القاهرة ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٣ م.

— مقاصد الفلاسفة، مصر (مطبعة السعادة) ١٣٢١ هـ ؛ مصر ١٣٥٥ هـ = ١٩٣٨ م.

— تهافت الفلاسفة، مصر الخ ؛ (نشره الاب بويج)، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٢٧ م ؛ (نشره سليمان دنيا)، القاهرة

— المنقذ من الضلال

— معيار العلم في فنّ المنطق، مصر (مطبعة فرج الله الكردي) ...؛ القاهرة ١٣٢٩ هـ. = منطق تهافت الفلاسفة المسمّى معيار العلم (تحقيق سليمان دنيا)، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦١ م.

— المعارف العقلية (حققه عبد الكريم العثمان)، دمشق (دار الفكر) ١٩٦٣ م.

— محكّ النظر في المنطق، القاهرة ؟ (المطبعة الادبية) بلا تاريخ

— المستصفى في علم الاصول، القاهرة (المكتبة التجارية) ١٩٣٧ م.

— القسطاس المستقيم (تحرير مصطفى القباني)، القاهرة ١٩٠٠ م ؛ (الاب فيكتورشلحت)، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٩م.

— كتاب الاربعين في أصول الدين، القاهرة ١٣٤٤ هـ.

— الاقتصاد في الاعتقاد، مصر (مطبعة جريدة الاسلام) ١٣٢٠ هـ، الخ ..

ـ إلجام العوام عن علم الكلام ، الاستانة ١٢٨٧ هـ ، الخ .
ـ فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة (اعتنى بتصحيحه مصطفى القباني) ، القاهرة (مطبعة الترقي) ١٩٠١ م .
ـ فضائح الباطنية (تحرير غولد تسيهر) ، ليدن (بريل) ١٩١٦ م ؛ (حقّقه عبد الرحمن بدوي) القاهرة (الدار القومية) ١٩٦٤ م .
ـ احياء علوم الدين .
ـ أربع رسائل ، مصر ١٣٣٠ هـ .
ـ الحكمة من مخلوقات الله ، مصر ١٩٠٨ م .
ـ مشكلة الانوار (حققها أبو العلا عفيفي) ، القاهرة (الدار القومية) ١٩٦٤ م .
ـ فاتحة العلوم ، مصر ١٣٢٢ هـ .
ـ منهاج العابدين ، القاهرة ١٣١٣ هـ .
ـ بداية الهداية وتهذيب النفوس بالآداب الشرعية ، بولاق ١٢٨٧ ،الخ
ـ مكاشفة القلوب ... ، بولاق ١٣٠٠ هـ .
ـ المختصر في المكاشفة الكبرى ، بولاق ١٣٠٠ هـ الخ .
ـ الرسالة اللدنية ، مصر (مطبعة فرج الله الكردي) ١٣٢٨ هـ .
ـ ميزان العمل ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
ـ المقصد الاسنى في أسماء الله الحسنى ، القاهرة (مطبعة التقدم) ١٣٢٢ هـ .
ـ معارج القدس ... ، القاهرة (مطبعة السعادة) ١٣٢٧ هـ .
ـ معراج السالكين ... ومنهاج العارفين الخ (اعتنى بتصحيحها محمد بخيت) ، القاهرة ١٩٢٤ م .
ـ أيها الولد ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، الخ .
ـ التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة (مطبعة الآداب)١٣١٧هـ.
ـ مؤلفات الغزالي ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (المجلس الاعلى لرعاية الفنون ...) ١٩٦١ م .

ـ الغزالي : حياته ومصنفاته ، تأليف محمد رضا ، القاهرة ١٩٢٤ م .
ـ سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ، تأليف عبد الكريم عثمان ، دمشق ١٩٦١ م .
ـ أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ، القاهرة (المجلس الاعلى لرعاية الفنون ...) ١٩٦٢ م .
ـ الغزالي ، تأليف أحمد فريد الرفاعي ، القاهرة (دار المأمون) ١٣٥٥ هـ = ١٩٣٦ م .
ـ الغزّالي ، تأليف طه عبد الباقي سرور ، القاهرة ١٩٤٥ م .
ـ الغزّالي فقيها وفيلسوفاً ومتصوّفاً ، تأليف حسن أمين ، بغداد (مطبعة الارشاد) ١٩٦٣ م .
ـ الغزّالي ، تأليف كارا دفو (نقله عادل زعيتر) ، القاهرة (البابي) ١٩٥٩ م .
ـ تفكير الغزّالي الفلسفي ، تأليف عبد الدائم أبي العطا البقري ، مصر ١٩٥٠ م .
ـ ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزّالي ، تأليف علي البلهوان ، القاهرة (منشورات المباحث) بلا تاريخ .
ـ الحقيقة في نظر الغزالي ، تأليف سليمان دنيا ، القاهرة (احياء الكتب العربية) ١٩٤٨ م .
ـ الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص ، القاهرة (مكتبة وهبة) ١٩٦٣ م .
ـ الغزالي والتصوّف الاسلامي ، تأليف أحمد الشرباصي ، القاهرة (دار الهلال) بلا تاريخ .
ـ مع الغزالي في المنقذ ، تأليف أبي بكر عبد الرازق ، مصر ١٩٤٩ م.
ـ اعترافات الغزالي أو كيف أرّخ الغزالي لنفسه ، تأليف عبد الدائم البقري ، مصر ١٩٤٣ م .
ـ الاخلاق عند الغزالي ، تأليف زكي مبارك ، مصر (المطبعة الرحمانية) ١٩٢٤ م .

التصوّفُ المُتَطرِّفُ

من خصائص التصوّف المتطرّف الشطحُ ، وهو المجيء بألفاظ يخالف ظاهرُه ظاهرَ الشرع كقول البسطامي : «أنا الحق !» ، ومنها التساهل في العبادات وسائر أوامر الشرع ، والتظاهر أحياناً بالمعاصي . ومنها تطلّب التأويلات الفلسفية والباطنية للعقائد وللعبادات أيضاً . ومنها الاتّجاهات السياسية المضرّة بالجماعة الاسلامية . ومنها القيام بالشعبذات .

ولقد مرّ بنا طَرَفٌ من ذلك عند الكلام على ذي النون المصري وأبي يزيدَ البسطامي وأبي منصورٍ الحلاّج .

فمن المتطرّفين في التصوّف أبو سعيد بن أبي الخير الخراساني (ت ٤٤٠ هـ = ١٠٤٩ م) الذي أوغل في القول بوحدة الوجود ، ثم لم يكن كبير الاحتفال بالاديان : لا بالاسلام منها ولا بغير الاسلام .

ومنهم عبدالقادر الجيلاني البغداديُّ الدارِ (ت ٥٦١ هـ = ١١٦٧ م) ، واليه تُنسَبُ الطريقةُ القادرية .

كان الجيلاني فقيهاً كبيراً وزاهداً مشهوراً ذا شخصية واضحة بارزة مترفّعاً عن أهل الدنيا تُنسب اليه الكرامات الخارقة : زعموا أنه كان يسير في الهواء وعلى رؤوس الناس ، وأنه كان يخاطب الجن ويهديهم . ومن أقواله : «متى ذكرتَه (متى ذكرتَ الله) فأنت محبٌ ، ومتى سمعت بذكره فأنت محبوب .. وما دمت ترى الخلق فلا ترى نفسك ، وما دمت ترى نفسك فلا ترى ربّك» .

ورَوَوْا عن الشيخ أبي محمدٍ ماجدٍ الكردي العراقي (ت ٥٦١ هـ) أنه

كان اذا تحرّك فيه الاشتياق (الاتّجاه نحو الله) أضاء نورٌ ما بين السماء والارض فيباهي به اللهُ عزّ وجل ملائكتَه ! وزعموا أن أحد الصوفية أراد الحج فأعطاه الشيخُ ماجدٌ ركوته (إناءه الذي كان يشرب فيه) فكان ذلك الصوفيّ، منذ غادر العراق الى أن عاد اليه، يتوضّأ من تلك الركوة ماء مالحاً ويشرب ماء حلواً، ويشرب منها أيضاً لبناً وعسلاً وسَويقاً (ماء الشعير) أحلى من السكّر.

وقال ابن طفيل (ت ٥٨١ هـ) إن الانسان ذا الفطرة الفائقة يصل من طريق التصوّف العقلي الى معرفة الله والى حقائق الدين، وأنه يعرف ذلك كلّه خيراً مما يعرفه المتديّن الذي يتلقى علومه عن نبي مرسل.

ومن المتطرّفين جداً شهاب الدين بن حَبَش السُهروردي المعروف بالمقتول أو بالحكيم المقتول، كان صوفياً وفيلسوفاً مشّاءً مَعَ تأثّرٍ واضح بالمذهب الاسكندراني وبرسائل اخوان الصفا. وهو من القائلين بالاشراق، وله أتباع اسمهم الاشراقيون وطريقة اسمها نور بخشية.

وللسهروردي من الكتب كهياكل النور، كحكمة الاشراق ثم رسالة الغربة الغريبة. ويقول السهروردي في هياكل النور (ص ١٢ — ٢٧، ٣٩): «ان الله نور، بل هو نور الأنوار». كما نلمح في هذا الكتاب قولاً بالهين اثنين: نور وظلمة، وخير وشر، وإلّه كامل وإلّه ناقص.

ومنهم محيي الدين بن عربي وعمر بن الفارض. ومع أن ابن عربي أندلسي الاصل، فان آراءه وكتبه المهمة نتاج المشرق.

للتوسّع والمطالعة

— هياكل النور لشهاب الدين أبي الفتوح يحيى بن حبش السهروردي، مصر ١٣٣٥ هـ.
— عوارف المعارف لشهاب الدين أبي حفص عمر بن محمّد السهروردي (على هامش احياء علوم الدين للغزّالي).

ـ تلبيس ابليس لابن الجوزي ، القاهرة ١٣٦٨ هـ .
ـ مصرع التصوّف لبرهان الدين البقاعي (تحقيق عبد الرحمن الوكيل) القاهرة ١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٣ م .
ـ الباعث على انكار البدع والحوادث لعبدالرحمن بن اسماعيل أبي شامة (نشره محمد فؤاد منقارة) ، القاهرة ١٣٧٤ هـ = ١٩٥٥ م .
ـ الحبّ الآلهي في التصوّف الاسلامي ، تأليف محمد مصطفى حلمي ، القاهرة ١٩٦٠ م .
ـ التصوّف عند العرب ، تأليف جبور عبد النور ، بيروت ١٩٣٨ م .
ـ التصوّف الاسلامي ، تأليف ألبير نادر ، بيروت ١٩٦٠ م .
ـ التصوّف المقارن ، تأليف محمّد غلاب ، القاهرة ١٩٥٦ م .
ـ الفقه والتصوّف ، تأليف عبد الحميد الزهراوي ، القاهرة ١٣١٩ هـ = ١٩٠١ م .
ـ التصوّف في نظر الاسلام ، تأليف أحمد صبري شومان ، القاهرة ١٣٦٤ هـ .
ـ الانسان الكامل في الاسلام ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٥٠ م .
ـ من تاريخ الالحاد (ترجمة عبد الرحمن بدوي) القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٤٥ م .
ـ شخصيات قلقة في الاسلام ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٤٦ م .
ـ شطحات صوفية ، دراسة ونشر لعبد الرحمن بدوي ، القاهرة ١٩٤٩ م .
ـ الملامتية والصوفيه وأهل الفتوّة ، تأليف أبي العلا عفيفي ، القاهرة ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م .
ـ هذه هي الصوفية ، تأليف عبد الرحمن الوكيل ، القاهرة ١٣٧٥ هـ = ١٩٥٧ م .

عُمَرُ بنُ الفارِض

وُلِدَ عمرُ بنُ الفارض في القاهرة (٥٧٦ هـ = ١١٨١ م) في أسرة غير فقيرة. وبدأ حياته الصوفية بالاعتكاف والتعبّد في جبل المقطّم، شرقَ القاهرة، وكان كثير العبادة يصوم الايامَ الطِوال. ثم رَحَلَ إلى الحجاز حيث مكث نحو خمسَ عشْرةَ سنة. فلما عاد الى القاهرة ازداد مكانة عند العامة والخاصة، فكان اذا مشى في المدينة ازدحم الناس عليه يلتمسون منه البركة والدعـــاء.

كان عمرُ معتدلَ القامةِ، وجهه جميل مُشرَّب بحمرة ظاهرة. وكان اذا تواجد وغلبت عليه الحال ازداد جمالاً ونوراً وتحدّر العرق من جسده.

وتُوفي ابن الفارض بالقاهرة سنة ٦٣٢ هـ (١٢٣٥ م).

غيبته ونظمه الشعر — كان ابن الفارض في غالب أوقاته دَهِشا شاخص البصر لا يسمع من يكلمه ولا يراه. وقد يكون — وهو على هذه الحال — واقفاً أو قاعداً او مضّجعاً او مستلقياً كالميْت لا يأكل ولا يشرب ولا يتكلم ولا يتحرك. وربما مر عليه في هذه الحال ايام، قيل كانت تبلغ اربعين يوماً احياناً. وبقي مرة واحداً وخمسين يوماً صائماً.

اما الشعر فكان ينظمه في اثناء تلك الغيبات: يُفيق في اثناء غيبته مرة بعد مرة فيملي ثلاثين بيتاً او اربعين او خمسين مرة واحدة.

ديوانه وخصائصه

ديوان ابن الفارض صغير الحجم ومقصور على الشعر الصوفي: في الحب والخمر. وفيه معظم تعابير الصوفية، وخصوصاً في التائية الكبرى التي

تبلغ سبعمائة وستين بيتاً. وابن الفارض هو الشاعر الصوفي الثاني بعد جلال الدين الرومي.

ومع أن شعر ابن الفارض ينوء بضعف كثير من التكرار والغموض والتخلخل، ومن الاسراف في الصناعة المعنوية والصناعة اللفظية، فانه شعر عذب أنيق في أكثر الاحيان. والرمز فيه غايةٌ في البراعة وحسن الاشارة.

وتدور أغراض ابن الفارض على الحبّ الإلهي الذي يقوم على الاتّحاد، أي الاعتقاد بأن جميع مظاهر الوجود متساوية في الشرف والقيمة لأنها في الحقيقة تمثّل جوانب من الألوهية: ان البحر والجبل والانسان والطير والمسجد والكنيسة وبيت الاصنام والنار كلّها تمثّل الالوهية في جانب دون جانب. فشارب الخمر في الحانة والمتعبّد في بيت عبادته يفعلان فعلاً واحداً يمثّل حقيقة واحدة في مظهرين مختلفين.

والله يتبدّى لكلّ محبّ في محبوبه: فان مجنون ليلى قد أحب الله في صورة ليلى، كما أن ليلى قد أحبّت الله في صورة قيس. وبما أن قيساً لم يحب الا الله لمّا أحب ليلى، وكما أن ليلى لم تحب الا الله لما أحبّت قيساً، فان قيساً قد أحب في الحقيقة نفسه....

شرح ديوانه:

لديوان ابن الفارض شرحان مشهوران: شرح لبدرالدين الحسن بن محمد الدمشقي الصفّوريّ المشهور بالبوريني (ت ١٠٢٤ هـ = ١٦١٥ م) يقوم على اللغة والنحو والبلاغة، ثم يتخطّى الى المعاني الصوفية. والبوريني لم يشرح التائية الكبرى. وقد كان البوريني نفسه صوفياً معتدلاً.

ثم هنالك شرح للشيخ عبدالغنيّ النابلسي (المتوفي في دمشق سنة ١١٤٣ هـ = ١٧٣١ م). علّق النابلسي على شرح البوريني ثم أكّد المعاني الصوفية وأوغل في التفسير والتأويل. ولا غرو فلقد كان النابلسي متصوّفاً مُستغرقاً.

— **سائق الأظعان ....** : قصيدة غزلية ذات معان صوفية معتدلة ، وهي مبنية على التغزّل بالحجاز وأهله ، منها :

سائقَ الاظعان ، يطوي البيد طي ،   مُنعماً عرِّجْ عـلى كُثبان طَيّ .
وضع الآسي بصدري كفَّــه ،   قال : ما لي حيلة في ذا الهُويّ[1] !
أوْعِدوني ، أو عِدوني ، وامطُلوا ،   حُكمُ دِينِ الحبِّ دَينُ الحب لَيّ[2] .
بل أسيئوا في الهــوى أو أحسنوا ،   كلُّ شيءٍ حسنٌ منكم لديّ .
لم يرُق لي منزل بعــد النقا ،   لا ولا مُستحْسَنٌ من بعد مَيْ .
ما رأت مثلكِ عيني حسناً ،   وكمثلي بك صبــّاً لم تَرَيْ .
نسبٌ اقرب في شرع الهوى ،   بيننــا من نسبٍ من أبــوي .
ليت شعري هل كفى ما قد جرى ،   مُذ جرى ما قد كفى من مُقلَتي ؟

— **هو الحب ....** : قصيدة غزلية فيها إيغال وشيء من الوصول ومبدأ الاتّحــاد ، منها :

هو الحب ، فاسلمْ بالحشا ، ما الهوى سهل   فما اختاره مُضنىً بــه وله عقلُ[3] .
وعِش خالياً ، فالحب راحته عناً ،   واوله سُقْم وآخــره قتل .
نصحتك علماً بالهوى ، والذي ارى ،   مخالفتي ، فاخْتَرْ لنفسك ما يحلو[4] .
أحِبّايَ انتم ، أحسنَ الدهرُ أم أسا ،   فكونوا كما شئتم انا ذلك الخِلُّ .
وتعذيبكم عذبٌ لديّ وجَوركــم   عليّ ، بما يقضي الهوى لكمُ ، عدل .
اخذتم فؤادي وهو بعضي ، فما الذي   يضرّكُمُ لو كان عندكمُ الكل ؟
اذا انعمت نُعمٌ علي بنظرة   فلا اسْعَدت سُعدي ولا اجملت جُمل[5] .

---

(١) الآسي : الطبيب . الهُويّ : المحب الصغير .

(٢) اوعدوني : فعل أمر من اوعد : هدد . عدوني : فعل امر من وعد . الدين : العادة . من عادة الحب ان يحكم بأن ديون الحب تمطل ولا يوفى بها .

(٣) المضنى : المريض الذي ينتكس مرة بعد مرة .

(٤) نصحتك (بأن تمتنع عن الحب) ، وأري لك (ان تحب) ، فاختر من هذين ما تشاء .

(٥) اذا اولتني نعم (كناية عن الألوهية) نظرة واحدة فلا أبالي بعدها بسعدي ولا بجمــل (كناية عن النساء) ولا بغيرها .

– الفائية : قلبي يحدثني : قصيدة غزلية ظاهرها بعيد جداً عن المعاني الصوفية قريب من الغزل المادي الصريح :

قلبي يُحدّثني بأنك مُتلفي . روحي فِداك ، عَرَفت ام لم تَعرِفِ .
يا أهلَ وُدّي – أنتمُ أملي ، ومَن ناداكمُ : يا أهلَ ودي، فدكُفي –
عودوا لما كنتم عليه من الوفا قِدَماً ، فإني ذلك الخِلّ الوفي .
وحياتكم وحياتكم قَسَماً ، وفي عُمْري بغيرِ حياتكم لم أحْلِف ،
لو أنّ روحي في يدي ووهبتُها لمُبشري بقُدومكم لم أُنصِف .
لا تحسَبوني في الهوى مُتصنّعاً ؛ كَلَفي بكم خُلُقٌ بغير تكلف[1] .
ولقد أقولُ لمن تحرّش بالهوى : عرّضتَ نفسَك للبلا فاستَهدف[2] ،
انتَ القتيلُ بأيّ مَنْ أحببتَه ، فاختر لنفسك في الهوى من تصطفي[3] .
قل للعَذول : « أطلتَ لومي طامعاً ؛ ليسَ الملامُ عن الهوى مُستوقفي .
دع عنك تعنيفي وذُقْ طعمَ الهوى ، فإذا عَشِقْتَ فبعدَ ذلك عنف » .
برَح الخفاء بحبِّ مَن لو في الدُجى سفرَ اللثامَ لقلتُ: يابدرُ، اختَفِ[4] .
وإنِ اكتفى غيري بطَيْفِ خَياله فأنا الذي بوِصاله لا أكتفي .
وهواهُ – وهْوَ أَليّتي ، وكفى به قسَماً أكاد أُجِلُّه كالمصحف[5] –
لو قال تيهاً : « قِفْ على جمر الغَضى لوَقَفْتُ مُمتثلاً ولم اتوقف[6] ،
او كان من يرضى بخدّيَ موطئاً لوضَعْتُه ارضاً ولم أستنكف .

– شربنا على ذكر الحبيب : خمرية معانيها صوفية :

شربنا على ذكر الحبيب مُدامةً سكرنا بها من قبل ان يُخلقَ الكرْمُ[7] .

---

(١) الكلف : الحب الشديد .
(٢) استهدف (فعل أمر) : استعد بأن تجعل نفسك هدفاً للبلاء .
(٣) ان كل من تحبه سيكون حبه سبباً في قتلك ، فأحبب من يستحق ان تكونَ قتيلَ حبه .
(٤) سفر : كشف .
(٥) الألية : اليمين ، القسم .
(٦) الغضى : نوع من الشجر تكون ناره شديدة جداً .
(٧) الكرم : شجر العنب .

لها البدرُ كأسٌ ، وهي شمسٌ يُديرها هِلالٌ ، وكم يبدو إذا مُزِجت نجمُ[1] !
ولولا شَذاها ما اهتديت لِحانِها ، ولولا سناها ما تصورها الوهمُ[2] .
يقولون لي : صِفْها ، فانتَ بوصفها خبيرٌ . أجلْ ، عندي بأوصافها علمُ .
صفاءٌ ولا ماء ، ولطفٌ ولا هوا ، ونورٌ ولا نـار ، وروحٌ ولا جسمُ .
تقدَّمَ كلَّ الكائنـات حديثُهـا قديماً ، ولا شكلٌ هناكَ ولا رسمُ .
فخمرٌ ولا كرمٌ وآدمُ لي ابٌ ؛ وكرمٌ ولا خمرٌ ولي أُمُّها امٌّ[3] ،
ولطفُ الأواني في الحقيقة تابـعٌ للطف المعاني ، والمعاني بها تنمو[4] .
وقد وقع التفريقُ والكـلُّ واحدٌ : فأرْواحنـا خمرٌ وأشباحنـا كرمُ .
وقالوا : « شربتَ الإثمَ ! » كلّا ، وإنما شربتُ التي في تركِها عنديَ الاثمُ[5]
هنيئاً لأهل الدّير كم سكروا بها ، وما شربوا منها ولكنهم همّوا[6] .
فدونكَها في الحانِ واستَجْلِها بها على نغم الألحان فهي بهـا غُنْمُ .
عليك بها صِرفاً ، وان شئت مزجها فعَدْلُكَ عن ظَلْمِ الحبيب هو الظُّلْمُ[7] !
فما سكنتْ والهمَّ يومـاً بموضعٍ ، كذلك لم يسكن مع النغم الغمُّ .
فلا عيشَ في الدنيا لمن عاش صاحياً ، ومن لم يمت سُكراً بها فاته الحزمُ .

— التائيه الكبرى (نظم السلوك) : قصيدة غزلية تتضمن اصطلاحات الصوفية ، وفيها آراء ابن الفارض في الاتحاد ، منها :

---

(١) إذا مزجت بالماء يكثر الحبب (الفقاقيع البيض) على سطحها .

(٢) الشذا : الرائحة الطيبة . حان : جمع حانة : مكان بيع الخمر . السنى : النور .

(٣) وهذا بيت غامض أيضاً . فحواه : كنت « انا » موجوداً قبل الخلق ، مع ان آدم ابي (كما ان الخمر موجودة قبل كرمها — شجر العنب — مع ان الكرم أصل الخمر) . وكذلك كنت موجوداً مع الكرم قبل ان توجد الخمر ، لأن أم الخمر وأمي واحدة (هي أصل الوجود)

(٤) والمفروض ان الألفاظ تنتقى لتوافق المعاني ؛ مع ان المعاني الواحدة تبـدو في ظلال مختلفة عند التعبير عنها بألفاظ (اوان) مختلفة .

(٥) قالوا : شربت الخمر التي يعد شربها ذنباً . قلت : شربت الخمر التي يعد ترك شربها ذنبـاً .

(٦) هَمّ : عزم ولكن لم يفعل .

(٧) العدل : الميل ، الترك : الظلم (بفتح الظاء) : الريق .

سقتْني حُميّا الحبّ راحةُ مُقلتي ، وكأسي مُحيّا من عن الحبّ جلّتِ[1]

فأوهمتُ صَحْبي ان شربَ شرابهم به سِرّ سرّي في انتشائي بنظرة .

أَممتُ إمامي في الحقيقة ، فالورى ورائي وكانت حيثُ وجّهت وِجهتي[2].

يراها أمـامي في صلاتيَ ناظري ، ويَشْهدني قلبي إمـام أئمّتي[3] .

ولا غروَ أن صلى الإمامُ إليّ أن ثوتْ في فؤادي ، وهي قِبلة قبلتي[4] .

لها صلَواتي بالمَقام أُقيمهـا وأشهد فيها أنها لِيَ صلّت[5] .

كِلانا مُصلّ واحدٌ ساجدٌ الى حقيقته بالجمع في كلّ سجدة[6] .

وما كان لي صلّى سِوايَ ، ولم تكنْ صلاتي لغيري في أدا كلّ رَكعة[7] .

وإني التي أحببتُها لا مَحـالةٌ ، وكانت لها نفسي عـليّ مُحيلتي

فوصفيَ — ان لم تُدعَ باثنين — وصفُها وهيئتها — إذ واحدٌ نحن — هيئتي

فإنْ دُعيت كنتُ المجيبَ ، وانْ أكُنْ مُنادىً أجابت من دعاني ولبّت !

بها قيس لُبْنى هام ، بل كل عاشق كمجنون ليلى او كُثيّر عـزّة .

وما ذاك إلاّ أنْ بَدَتْ بمظاهرٍ ، فظنّوا سواها وهي فيهـا تجلّت ؛

ففي مرة لُبنى ، وأُخرى بُثينةٌ ، وآونة تُدعى بعزّة ، عـزّت[8] !

---

(١) شربت خمر الحب من يد عيني ، وكانت كأسي وجه التي هي أسمى من أن يطمع أحد في حبها (سكرت من النظر الى تجلي الله في مظاهر هذا الوجود) .

(٢و٣) إذا صليت وراء إمام ما فأنا في الحقيقة إمامه . (إن الإمام يصلي لله ، وما دام الله موجوداً في أنا ، فالإمام والناس كلهم يتوجهون إلي) . ثم إن الله يوجد حيث أوجه أنا وجهي. وهكذا أكون أنا في الظاهر متوجهاً إلى الله ، أما في الحقيقة فان جميع الناس يتوجهون إلي أنا .

(٤) ولا عجب إذا توجه الإمام بصلاته نحوي ، فان الله موجود في قلبي .

(٥) أتظاهر وأنا في المقام (مكة) أنني أصلي لها ، ولكن الحقيقة أنهـا هي التي تصلي لي (فيها : في صلواتي) .

(٦و٧) ليس هنالك في الحقيقة مُصلٍّ ومصلًّى له ، بل إن كل واحد منا يصلي لنفسه . والحقيقة العارية أنه لم يصلّ لي أحد سواي ولا أنا صليت لأحدٍ آخرَ (إنني صليت لنفسي) . يقصد ابن الفارض أنه ليس في العالم إلا الله ، وكل أشخاص الناس وأعيان الوجود في الحقيقـة مظاهر لوجود واحد ، هو الله .

(٨) لبنى محبوبة قيس بن ذَريح . بُثينة محبوبة جميل بن مَعْمَر ، عزة محبوبة كثير .

ولَسْنَ سواها، لا ولا كُنَّ غيرَها ،   وما إنْ لها في حسنها من شريكة .
كذاك بحكم الاتحـادِ بحسنها ،   كما لي بدت في غيرها وتزيّت ،
بَدَوْتُ لهـا في كل صبّ مُتيّم ،   بأيّ بديعٍ حسنُه وبأيّـة .
وليسوا بغيري في الهـوى لتقدّم   عليّ ، لِسبْقٍ في الليـالي القديمة[1] .
وما القوم غيري في هواها ، وانما   ظهرتُ لهم للّبس في كل هيئة[2] .
ففي مرةٍ قيساً ، واخرى كُثيّراً ،   وآونـة أبدو جميـلَ بُثينـة .
وما زِلتُ إيّاها، وإيّاي لم تزَلْ .   ولا فرقَ ، بل ذاتي لـذاتي احبّت .
وكُلُّ الذي شاهدتُه فعـلُ واحدٍ   بمفرده لكن بحُجب الأكنّة[3] .
إذا ما ازال الستر لم تـرَ غيره   ولم يبق بالأشكال إشكال ريبـة .
ففي مجلسُ الأذكار سمعُ مُطالعٍ ،   ولي حانة الخمّار عين طليعة[4] .
وما عقد الزُّنّارَ حُكماً سوى يدي ؛   وان حُلّ بالإقرار بي فهيَ حلّت[5] .
وان نارَ بالتنزيل مِحرابُ مسجد   فما بارَ بالانجيل هيكـل بِيعـة .
وأسفار تـوراة الكليم لقومـه   يناجي بهـا الاحبارَ في كل ليلة .
وان خرّ للأحجار في البَدّ عاكف   فـلا وجهَ للإنـكار بالعصبيّة .

(١) إن الذين تقدموني ليسوا في الحقيقة أحداً سواي ، وإن فصل الزمن بيني وبينهم .

(٢) وهؤلاء الذين تقدموني ليسوا أحداً غيري ، وإن كان أمرهُمْ التبس على الناس لظهوري في هيئات مختلفة .

(٣) كل ما في هذا العالم من جليل وقليل في مختلف صوره عمل الله الواحد ، ولكن الله يفعله وهو يتجلى بحجب مختلفة (ينظم الشعر في حجاب شاعر ، ويحتفي بالمريدين في حجاب شيخ ، ويبني الهياكل في حجاب البناء ، الخ) .

(٤) جميع أعمال البشر (حتى ما تناقض منها) مظهر لقدرة الله وإرادتـه ، فالإنسان في مجالس العبادة وذكر الله يتمّم جزءاً من إرادة الله فيه ، وفي شربِ الخمر (حقيقة أو مجازاً) يتمم الجزء الباقي من إرادة الله أيضاً .

(٥) ويرى ابن الفارض أن جميع أشكال العبادة يُقصَد بها اللهُ ، وإن كان أهل كل دين لا يعرفون إلا « إلههم » الماثلَ أمام عيونهم : الصنم ، النار ، الشمس ، الخ. والله سبحانه وتعالى هو الذي عقد الزنار (أراد أن يكون في العالم نصارى ويهود) . وكذلك تلاوة القرآن وترتيل الإنجيـل وقراءة التوراة والسجود للبد (الصنم) وعبادة النار لا يقصد بها إلا عبادة الله الواحـد ، وإن كان الذين يفعلون هذه الأشياء المختلفة لا يشعرون انهم يعملون عملا واحداً في جوهره .

وان عبد النارَ المجوسُ — وما انطفت كما جاء في الاخبار في ألف حِجّة —
فما قصدوا غيري ، وان كان قصدُهم سوايَ ، وان لم يُظهروا عقْد نية (*) .
ولو أنني وَحّدتُ ألحدتّ وانسلخ تُّ من آي جمعي مُشركاً بي صنيعتي (١) .

للتوسّع والمطالعة

- ديوان ابن الفارض ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ؛ ١٣٧٥ هـ — ١٩٥٦ م ، الخ .
- شرح ديوان ابن الفارض لحسن البوريني وعبد الغني النابلسي ، مرسليا (مطبعة أرنود) ١٨٥٣ م ؛ القاهرة (المطبعة المصرية) ١٢٨٩ هـ .
- التائية (يوسف همّر) فينّا ١٨٥٤ م .
- منتهى المدارك (شرح التائية) لسعد الدين الفرغاني ، مصر (مكتب الصنائع) ١٢٩٣ هـ .
- ابن الفارض سلطان العاشقين ، تأليف محمد مصطفى حلمي ، القاهرة (وزارة الثقافة والارشاد القومي) ١٩٦٣ م .
- ابن الفارض والحبّ الآلهي ، تأليف محمد مصطفى حلمي ، مصر (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٣٦٤ هـ = ١٩٤٥ م .
- عمر بن الفارض من خلال شعره ، تأليف ميشال فريد غريّب ، بيروت (دار الحياة) ١٩٦٥ م .

(١) ولو أنني اعتقدت ان « لله » شكلا واحداً لكنت ملحداً (إذ كنت منكراً للأشكال الأخرى التي يتجلى الله بها ، فأنكر الله نفسه حينئذ.) : إذا اعتقدت ان الله واحد (متميز من كل شيء) أكون قد أثبت للعالم وجوداً مستقلا بجانب وجود الله المستقل ، فكأني جعلت خلق الله شريكاً لله في الوجود . لاحظ ان ابن الفارض يتكلم هنا بلسان الله لأنه يعتقد بالاتحاد (بأنه مع الله واحد في العدد — لا في الحقيقة) .

مُحيي الدّين بن عَرَبيّ

هو أبو بكرٍ محمدُ بنُ عليِّ بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتميّ المعروف بابن عربيّ (من غير لام التعريف)، كان مولده في مدينة مُرسِيَةَ من جَنوبي شرقيّ الاندلس، سنة ٥٦٠ هـ (١١٦٥ م) في بيت ثروة وحَسَب وتُقىً. ولما بلغ الثامنة من عمره انتقل أهله الى اشبيلية فبدأ هو تعلّمه في اشبيلية. بعدئذ درس علوم القرآن والحديث والفقه في قرطبة على بعض أتباع ابن حزم. ويبدو أنه في ذلك الحين مال الى المذهب الظاهري. وفي قُرطبة أيضاً لقي ابنُ عربيّ (٥٧٩ هـ = ١١٨٣ م) ابنَ رشد قاضي قرطبةَ يومذاك.

كثُرَ تَطوافُ ابنِ عربيّ في الاندلس ثُمّ في المغرب (٥٩٠ — ٥٩٧ هـ)، وتردّد مراراً بينهما. ثمّ انتقل الى المشرق وتطوّف في الحجاز واليمن وآسيةَ الصُغرى والشام والعراق. ثمّ انه استقرّ في دِمَشْقَ (٦٢٠ هـ = ١٢٢٣ م) الى أن تُوُفّيَ فيها (٦٣٨ هـ = ١٢٤٠ م) مقتولاً.

عناصر شخصيته

ابن عربي متعدّد نواحي الشخصية، فهو شاعر وصوفي وفيلسوف. ثم هو ذو مسلكين في الحياة: رصين تقيّ أمام الناس، مَرِحٌ متساهل أمام أنداده. من أجل ذلك عدّه قوم في الاولياء وعدّه آخرون في الملاحدة. وشطَح ابن عربي أمام العامة فقال: «أنتم وما تعبُدون تحت قدمي هذه!» وفهم العامة جملته على ظاهرها فقتلوه. وباطن الجملة أن الناس يعبدون المال.

آثاره وخصائصه

لابن عربي كتب كثيرة مشهورة منها:

– الفتوحات المكية وهو أعظم كتبه واشهرها واوسعها ، جمع فيه علوم الصوفية ، او علوم الدين كلها معالجةً من ناحيتها الصوفية ، وفيه شيء كثير من حوادث حياته .

– فصوص الحكم ، وفيه خلاصة مذهب ابن عربي ، وفي نظرية الاتحاد (وحدة الوجود) خاصة .

– ترجُمان الاشواق وهو مجموع قصائد نظمها في ابنة الشيخ مكين الدين الاصفهاني نزيل مكة .

– الذخائر والاعلاق في شرح ترجمان الاشواق ، وهو شرح صوفي لترجمان الاشواق .

– كتاب الاخلاق ، وهو مزيج من السياسة المدنية والاخلاق الاجتماعية . اما الناحية الصوفية فيه فمغمورة .

– ديوان ابن عربي او الديوان الأكبر .

واسلوب ابن عربي في شعره ونثره وجداني أنيق خال من الصناعة المقصودة . وشعره أقل قيمة من نثره وأدنى مرتبة من شعر عمر بن الفارض . وفي نثره غموض وتعقيد وتعمية ورمز كثير واستطراد .

مقامه في التصوف

بلغ ابن عربي بنثره خاصة ذروة التفكير الصوفي ، وهو أعظم متصوّفي الاسلام بعد جلال الدين الرومي [1] . ومزج ابن عربي التصوّف بفلسفة المشّائين والمذهب الاسكندراني وبالعلوم الباطنة ومذهب الاشراق . وكان له ولكتبه أثر بالغ جداً في العرب أنفسهم وفي الفرس وفي الافرنج . وخيالات ابن عربي (في الفتوحات المكّية) كانت عنصراً أساسياً في بناء الكوميديا الالهية لشاعر ايطالية العظيم دانتي .

---

(١) مولانا جلال الدين الرومي (ت ٥٧٢ هـ – ١٢٨٣ م) فارسي الأصل ، ولكنه سكن في بلاد الروم (آسية الصغرى) فعرف بالرومي . ولجلال الدين ديوان اسمه « مثنوي » ملؤاه على أسرار الصوفية واصطلاحات الصوفيين وتعابيرهم .

ومن ألقاب ابن عربي الشيخُ الأكبر والكبريت الاحمر وابن أفلاطون والبحر الزاخر في المعارف الالهية .

آراؤه

ابن عربي ظاهريّ المذهب في العبادة (يعمل بظاهر الاوامر الدينية) باطنْي النظر في الاعتقادات . ويبدو أنه أراد أن يمزج المذهب الاشعري بالمذهب الاسكندراني . انه أراد أن يجعل من التصوّف شبه نظام فلسفي مبنْي على التخيّر (الاخذ من مذاهب فلسفية متعدّدة) . فمن آرائه :

(أ) التصوّف خُلُق يتشبّه به الانسان بخالقه .

(ب) الاتّحاد أو الشُمول أو نظرية وَحْدة الوجود : خيال يقوم على ان هذا العالم المختلف في أشكاله ليس سوى مظاهر متعددة لحقيقة واحدة هي الوجود الالهي . ومن هذه النظرية تفرّعت جميع آراء ابنِ عربيّ وخيالاتِهِ ، لأنها في الحقيقة عقدة نظامه الصوفي .

يرى ابن عربيّ ان الوجودَ في جوهره واحد ، وان « وجـــود » الاشياء جميعها انما هو الله ، ليس ثمّة شيء غيره : ان كل الاشياء وَحْدة في جوهرها ، حتّى ان كل جزء من العالم انما هو العالم كله .

(ج) الحلول : نزول الله في شخص من الاشخاص مرة بعد مرة . وابن عربي يبرّىء نفسه من القول بالحلول ، ولكنّ في آثاره أدلّةً كثيرة على أنه كان يقول بذلك .

(د) الوجود = الله + العالم :

اذا نظرنا الى الوجود من حيث هو مادّة ومظاهر متعدّدة (أجسام) ، فذلك هو العالم . واذا نحن نظرنا الى الوجود من حيث أنه صورة جامعة (بكل ما فيها من مظاهر وقوّة) فذلك ، عند ابن عربي ، هو الله .

وبما أن الله أراد ان يرى عينه (نفسه ، جوده وفضله) فانّه جعل العالم مرآة له ثم نظر فيه فظهر آدم فسمّاه انساناً وخليفة . وآدم هذا ، عند ابن عربي ، ليس آدم الترابي أبا البشر ولكنه النوع الانساني .

(هـ) وأفراد النوع الانساني يتفاضلون فيما بينهم . والانسان الكامل يتمثّل في أسمى مظاهره بمحمد رسول الله .

(و) الحبّ الالهي . الحب نوعان : مادّيّ وروحي .

والحب الروحي نوعان : حب انساني (إعجاب واحترام ومودّة خالصة) وحب الهي .

والحب الالهي قسمان : حبّنا لله وحبّ الله لنا .

وحبّ الله لنا قسمان : أنْ يُحبّنا الله لنا (حباً بنا ولمصلحتنا) أو أن يحبّنا له (أن نعرفه وندرك حقيقته قَدْرَ الطاقة) .

وكذلك حبنا نحن لله ينقسم قسمين : فمنا من نظر الى العالم كما يبدو لعينه فرأى فيه أشياءَ جميلةً وأشياء غير جميلة (كما تراءى له) فأحبّ بعض مظاهر العالم دون بعض ، فهو يعبد الله في بعض آثاره في هذا العالم . ومنا من أدرك حقيقة الله شائعة في هذا العالم فأحب كل شيء في هذا العالم ، لأن كل مظهر في هذا العالم يدلّ على الله . ومن أحبّ جمال العالم فكأنّما أحب الله .

– مظاهر الوجود تمثل العزة الآلهية :

كلّما أذكُـره من طللٍ او ربوعٍ او مَغانٍ ، كلما[1]...

وكذا السُحْب اذا قلت : « بكت » وكذا الزهر اذا ما ابتسما ،

او بروقٍ او رعودٍ او صَبـاً او رياحٍ او جَنوبٍ او شَما[2] ،

او نساءٍ كاعبـاتٍ نُهَّـدٍ طالعاتٍ او شموسٍ او دُمى[3] ،

صِفَـةٌ قُدسيةٌ عُلْويـةٌ أعلمت أنّ لمثـلي قَدَمـا[4] .

(١) كلما : كل ما ، كل الذي .

(٢) شما : شمال ، ريح شمالية .

(٣) الدمية : التمثال الجميل ، المرأة الجميلة .

(٤) ان لمثلي قدماً : ان لي سيراً كثيراً في طريق التصوف ، مكانة ، معرفة صحيحة .

فاصْرِفِ الخاطـرَ عن ظاهرها واطلُبِ البـاطنَ حـتّى تعلمـا .

– غزل في العزة الآلهية :

سلام على سلمى ومن حل بالحِمى ، وحَقَّ لمثلي ، رِقّةً ، ان يُسلّما .
وماذا عليهـا لو تـردّ تحية علينا ، ولكن لا احتكامَ على الدُمى .
سَرَوْا وظلامُ الليل أرخى سُدولَه فقلتُ له : « صبّا غريباً متيّما
أحاطت به الاشواق شوقاً،وأرصدت له راشقاتُ اللحظ أيّانَ يمّما » [1] .
فأبدتْ ثنايـاها وأومض بارقٌ ، فلم أدْرِ من شقّ الحنادسَ منهما ،
وقالت : « اما يكفيـهِ أني بقلبه يُشاهدني في كل وقت ؟ أما ، اما ! »

– الانسان افضل من الهياكل المبنية بالحجارة ، والاديان المختلفة جوانب من الايمان الواحد :

الا يا حماماتِ الأراكـة والبانِ ، تَرَفّقْنَ لا تُضعِفْنَ بالشجْوِأشجاني [2]
ترفقن : لا تُظْهرن بالنَّوْح والبُكا خَفِيَّ صباباتي ومكنـونَ احزاني .
أطارِحُها عند الأصيل وفي الضُحى بحنّة مشتاق وأنّـة هَيمان [3] .
تطوف بقلبي ساعةً بعد ساعة ، لوجدٍ وتبريح ، وتلثِمُ أركاني ،
كما طاف خيرُ الخلق بالكعبة – التي يقول دليلُ العقل فيها بنقصان –
وقبّل احجاراً بهـا وهو ناطق . واين مقامُ البيت من قـدر انسان !
وكم عَهِدَتْ ألاّ تحولَ ، وأقسمت. وليس لمخضوبٍ وفـاءٌ بأيمْان [4] .
ومن اعجب الاشياء ظبْيٌ مبرقَعٌ يشير بعُنّاب ويُـومي بأجفان .
لقد صار قلبي قابـلاً كلَّ صورةٍ: فمرعىً لغِزلانٍ وديـرٌ لرهبان ،

(١) أيان يمما : كيف توجه .
(٢) اضعف : ضاعف (جعل الشيء ضعفين) . الشجو : البكاء .
(٣) الهيمان : المحب المغلوب على أمره .
(٤) وليس لمخضوب وفاء بايمان : ليس للنساء (وهن اللواتي يخضبن أيديهن بالحناء) وفاء بالعهود .

وبيتٌ لأوثـانٍ وكعبة طائـف وألواحُ توارة ومصحفُ قـرآن .
أدينُ بدين الحب أنّـى توجهتْ ركائبه ، فالحبّ ديـني وإيماني !

قصيدة غزلية ظاهرها بعيد عن المعاني الصوفية :

مرضي مـن مريضة الاجفانِ، علّلاني بذِكـرها علّلاني .
هَفَتِ الوُرق بالرياض وناحت شجوَ هذا الحَمام ممـا شجاني[1] .
بأبي طَفلـةٌ لَعوب تَهـادى من بنات الخدور بـين الغواني[2] .
طلعت في العيـان شمساً فلما افلت اشرقت بأفْق جَـناني .
يا طِـلالاً برامة دارسـاتٍ كم رأتْ من كواعب وحِسان
بأبي ، ثم بي ، غـزالٌ ربيبٌ يرتعي بين أضلعي في امـان .
ما عليهـا من نارها فهو نور ، هكذا النـور مُخْمد النـيران !
يا خليـليّ ، عرّجا بِعنـاني لأرى رسمَ دارِهـا بعياني .
فاذا مـا بلغتما الدار حُطّا ؛ وبهـا ، صاحبيّ ، فَلْتَبْكياني .
وقِفا بي عـلى الطلول قـليلاً نتباكى ، بل أبكِ مما دهاني[3] .
الهوى راشقي بغـير سهامٍ، الهوى قاتلي بغـير سنان .
عرّفـاني اذا بكيت لديها ، تُسعداني على البـكا تسعداني[4] .
واذكرا لي حديث هِندٍ ولُبنى وسُليمى وزينبٍ وعِنان ؛
ثم زيدا عـن حاجـر وزَرودٍ خبراً عن مراتـع الغِزلان .
واندبـاني بشعرِ قيس وليلى وبميّ والمُبتلى غَيـلان[5] .
طال شـوقي لطَفلة ذات نـثرٍ ونظـامٍ ومِنبرٍ وبَيـان ،

---

(١) الورق جمع ورقاء : الحمامة . شجو هذا الحمام : غناؤه الحزين .
(٢) الطفلة (بالفتح) : المرأة الشابة اللينة .
(٣) أبك « كذا في الأصل والوزن » : بل أبكي على نفسي .
(٤) .. . – إذا بكيتُ معي فهل تنفعاني ؟ أسعده : ساعده في البكاء ، بكى معه . أسعده : جعله سعيداً .
(٥) ليلى حبيبة قيس . ومية حبيبة غيلان (ذي الرمة الشاعر الأموي) .

من بنات الملوك من دار فُرْسٍ : من أجلّ البـــلاد من إصبهان ،
من بناتِ العراق ، بنتِ إمامي ، وانا ضِدُّها سليلُ يمـــاني[1] .
هل رأيتم ، يا سادتي ، او سمعتم أن ضِدّين قــطُّ يجتمعان ؟
لو ترانا بـــرامةٍ نتعاطى أكْؤُساً للهوى بغير بَنـــان ،
والهوى بيننا يَسوقُ حديثـًا طيباً مُطربـًا بغير لسان ،
لرأيتم ما يذهبُ العقـــلُ فيه : يمنٌ والعراق معتنقـــان !
كذَّب الشاعر[2] الذي قال قبلي ، وبأحجار عقله قد رماني :
« ايُّها المُنكِحُ الثريّـــا سُهيلاً ، عَمْرَكَ اللهَ ، كيف يلتقيـــان ؟
هي شامية اذا مـــا استقلتْ ، وسهيلٌ ، اذا استقلّ ، يمـــاني ! »

— موشحة في الوجد والفناء :

سرائر الاعيانْ لاحت على الأكوان للناظرينْ ،
والعاشق الغيرانْ من ذاك في حرّان[3] يبدي الانين .
يقول ، والوجدُ أضناه ، والبعد قد حيّرهْ :
« لما دنا البُعدُ لم ادر مِن بَعدُ مَن غيّره .
وهيّم العبد[4] ، والواحد الفرد قد خبّرهْ
في البَوْح والكِتمانْ والسر والاعلان في العالمينْ :
اما هو الديان يا عابد الاوثان[5] ؟ انت الضنين ! »

●

(١) سليل يمان : من نسل رجل يمني .

(٢) هو عمر ابن ابي ربيعة ، قال هذين البيتين لما تزوج سهيل بن عبد العزيز بن مروان الثريا بنت علي بن عبدالله بن الحارث ، وكان عمر يتغزل بها (غ ١ : ٢٣٢ – ٢٣٤) . وفي البيت تورية (إشارة الى ان النجم « سهيلا » مطلعه جنوبي . وان عنقود النجوم « الثريا » مطلعها شمالي) .

(٣) حران : عطشان « كان يجب على الشاعر أن يقول : والقلب حران » .

(٤) هيم العبد : حدث ما جعل الانسان يهيم عشقاً في الله .

(٥) عابد الأوثان : الناظر في الوجود الى أعيان الموجودات الماثلة وهو غافل عن حقيقتها « أنها جوانب من الألوهية الواحدة » .

فَنَيت بالله   عما تراه العَينْ   من كونـه ،
في موقف الجـــاه   وصِحت : « اين الاين   في بينه ؟ »
فقال : « يا ساهي ،   عاينت قطّ عين   بعينه ؟
اما ترى عيلانْ   وقيس[1] او من كان   في الغابرينْ ،
قالوا : الهوى سلطان   إن حلّ بالانسان   افناه ، دِين ! »[2]

●

كم مرة قالا :   « انا الذي اهوى ،   من هو انا ؟
فلا ارى حالا ،   ولا ارى شكوى ،   الا الفنا .
لست كمن مالا   عن الذي يهوى   بعد الجنا[3] ،
ودان بالسلوانْ ،   هذا هو البهتان   للعـــارفينْ[4] .
سلوهمُ ما كان   عن حضرة الرحمن   للآفكين[5] » .

– مقطوعات صوفية مبنية على الصناعة اللفظية :

بين التذلُّل والتدلّل نقطةٌ   فيهـــا يَتيهُ العالِم النِحريـــرُ .
هي نقطة الاكوان ، إن جاورتَها   كنتَ الحكيمَ وعلمُك الاكسير[6]
– يا دُرّةً بيضاءَ لاهوتيّةً   قد رُكّبت صَدَفاً من الناسوت،

---

(١) عيلان وقيس : قبائل عربية قديمة عظيمة .
(٢) دِين : عادة . إذا حل الهوى بانسان شغله عن نفسه وشغله بمحبوبه .
(٣) المحب لا يميل عن محبوبه ولو تجنّى محبوبه عليه « أساء إليه » .
(٤) العارف (الصوفي الكبير) لا ينسى الله ؛ فاذا قيل ذلك عنه كان هـــذا القول زوراً وبهتانـــاً .
(٥) الآفك: الكاذب . إن الذين يقولون ان العارفين يَهْوُون الله حيناً ويسلُونه (ينسَوْنه: يغفُلون عنه) حيناً آخر لم يصلوا الى تلك المرتبة بعد ، فاسألوهم عما رأوا في حضرة الله حتى تعلموا كذبهم .
(٦) يتيه : يضيع ، يَضِلّ . الإكسير : مادة تعطي الإنسان خلوداً . الحكيم : الذي يعرف الإكسير . إن جميع الوجود يدور حول هذه النقطة التي تفرق بين التذلل (موقف العبد الجاهل، العادي) وبين التدلل (موقف الصوفي الكبير الذي يعرف مكانته عند الله) .

جهل البسيطةُ قدرَهـا لشقائهم وتنافسوا في الدرّ والياقوت[1] .

ـ قال ذات يوم :

يـا من يراني ولا أراه ، كم ذا أراه ولا يـراني ؟

فقيل له : كيف تقول إنه لا يراك وانت تعلم أنه يراك ؟ فأنشد مرتجلاً :

يا من يراني مجرماً ، ولا أراه آخـذاً ،
كم ذا أراه منعماً ولا يراني لائذاً[2] ؟

ـ آدم والملائكة :

... فاقتضى الامر (الالَهي) جلاءَ مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وكان روح تلك الصورة ، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبّر عنه باصطلاح القوم بالانسان الكبير . فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الانسانية ، وكل قوة منها محجوبة بنفسها لا ترى افضل من ذاتها ، وان فيها ، فيما تزعُم ، الاهليةَ لكل مَنصبٍ عالٍ ومنزلةٍ رفيعة عند الله لِما عندها من الجمعية الالَهية دائراً بين ما يَرجِع من ذلك الى الجناب الالَهي والى جناب حقيقة الحقائق ...

فسُمّي هذا المذكور انساناً وخليفة، فاما إنسانيته فلعموم نشأته وحَصْره الحقائق كلها . وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذي يكون به النظر وهو المعبر عنه بالبصر فلهذا سُمّيَ انساناً فإنْ به نظر الحق الى خَلقهِ فرحمهم فهو الانسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الابدي والكلمة الفاصلة الجامعة فتم العالم كله بوجوده فهو من العالم كفَصّ الخاتم من الخاتم ...

ـ الكشف والاطلاع

... (هنالك صنف من البشر واقفون على) سر القدر ، وهم على قسمين : منهم من يعلم ذلك مُجمَلاً ومنهم من يعلمه مُفصّلاً . والذي يعلمه

(١) الدرة البيضاء : النفس . لاهوتية : روحانية ، مفارقة المادة . الناسوت : مادة الجسم

(٢) آخذاً : معاقباً ، منتقماً . لائذاً : راجياً ، تائباً .

(مفصلاً) اعلى واتم من الذي يعلمه مجملاً ، فانه يعلم ما في علم الله فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم به واما بأن يكشف له عن عينه الثابتة وانتقالات الاحوال عليها الى ما لا يتناهى وهو اعلى فانه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الاخذ من مَعْدِنٍ واحد ، الا انه من جهة العبد عناية من الله سبقت له هي من جملة احوال عينه يعرفها صاحب هذا الكشف اذا اطلعه الله على ذلك ، فانه ليس في وسع المخلوق اذا اطلعه الله على عينه الثابتة التي تقع صورة الوجود عليها ان يطلع في هذه الحال على اطلاع الحق على هذه الاعيان الثابتة في حال عدمها لانها نِسب ذاتية لا صورة لها .

للتوسّع والمطالعة

- الفتوحات المكيّة ، بولاق ١٩٢٣ هـ ، القاهرة ١٣٢٩ هـ .
- تفسير الشيخ الأكبر ... بولاق ١٢٨٣ هـ ؛ القاهرة (المطبعة الميمنية) ١٣١٧ هـ .
- ردّ معاني الآيات المتشابهات الى معاني الآيات المحكمات ، بيروت (نادي الكتب الادبية) ١٣٢٨ هـ .
- رسائل ابن عربي ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨ م .
- مواقع النجوم ومطالع أهلّة الاسرار والعلوم (تصحيح بدر الدين النعساني) ، القاهرة ١٣٢٥ هـ .
- فصوص الحكم ، مصر (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٦ م .
- محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار ... مصر (مطبعة السعادة) ١٩٠٦ م .
- مجموع الرسائل الالهية ، القاهرة (مطبعة السعادة) ١٣٢٥ هـ .
- انشاء الدوائر ، ويليه عقلة المستوفز ، ويليه التدبيرات الالهية في اصلاح المملكة الانسانية (نيبرغ) ، ليدن (ابريل) ١٣٣٦ هـ .
- الإسفار عن رسالة الانوار ...، دمشق ١٣٢٩ هـ .

- ديوان ابن عربي بولاق ١٨٥٥ م ؛ القاهرة ١٢٧١ هـ .
- ترجمان الاشواق (نكلسن) ، لندن (الجمعية الآسيوية الملكية) ١٩١١ م ؛ بيروت (دار صادر) ١٩٦١ م .
- ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الاشواق ، بيروت (المطبعة الانسية) ١٣١٢ هـ .
- التعريفات للجرجاني - ويليه اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكّية (فلوغل) ، ليبزغ ١٨٤٥ م .
- شرح جواهر النصوص في حلّ كلمات الفصوص لعبد الغني النابلسي القاهرة (مطبعة الزمان) ١٣٢٣ هـ .
- مناقب ابن عربي لأبي الحسن عليّ بن ابراهيم بن عبد الله (تحرير صلاح الدين المنجّد) ، بيروت (مؤسّسة التراث العربي) ١٩٥٩م.
- فصوص الحكم والتعلقات عليه ، تأليف أبي العلا عفيفي ، القاهرة ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م .
- الانسان الكامل في الاسلام ، تأليف عبد الرحمن بدوي ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٠ م .
- محيي الدين بن عربي ، تأليف طه عبد الباقي سرور ، القاهرة (مكتبة الانجلو المصرية) ١٩٥٥ م .

أعقاب الحركة الفكرية
في عهد السلاجقة

كان للسلاجقة دولٌ عاشت متداخلةً في أعمارها ثلاثةَ قرون الا ربعَ قرن . ولما ظهرت جموع الإفرنج الصليبيين عند أنطاكية ، في شَماليّ الشام ، سنة ٤٩٠ هـ (١٠٩٧ م) ، كان السلاجقة يحكمون ما بين تخوم الصين وشواطىء البحر الاسود ، قبل أن يَملِكوا العراق وكردستان ويزدادوا قوة على قوة .

وبينما كان السلاجقة يحكمون الجانبَ الشرقيّ الشَماليّ من العالم الاسلامي ، كان الايّوبيّون ينشَطون في الجانب الجنوبي والغربي من العالم العربي فاستولَوْا بين ٥٦٤ هـ (١١٦٧ م) وبين ٦٢٩ هـ (١٢٣٣ م) على مصر واليمن والشام وعلى قسم من شَماليّ العراق . ولم يصطدم الايّوبيون بالسلاجقة ، فان الاوّلين حلّوا محل الفاطميين والاتابكة ، بينما الآخرون ورثوا البويهيين والدويلات التي عاصرت البويهيين في المشرق . على أن الايّوبيين والسلاجقة كانوا يقاتلون الافرنج الصليبيين كأنهم أصحاب دولة واحدة .

الخصائص الفكرية

رق الشعر في هذه الحقبة وفقد شيئاً من متانته ، وكثر في معظمه التقليد لشعراءِ بَلاطِ سيف الدولة . وكثر الشعر الدينيّ في التصوّف والبديعيّات (مدح الرسول) وبرز الفن التعليمي في الحِكَم وفي نظم فنون العلم . أما النثر فكثر فيه التكلّف ، وخصوصاً في الصناعة اللفظية .

وقلّ الابتكار في هذا العصر وكثُرت الموسّعاتُ في اللغة والنحو والبلاغة والشروحُ على الشعر خاصة وعلى النثر أيضاً. واتّسع التأليف في الجغرافية والتاريخ، وخصوصاً في طبقات رجال الادب والدين والطب والرياضيات والفلسفة. وقد انقسم المفكرون في هذه الحقبة فريقين: الادباءَ والمؤرّخين.

فمن الادباء الخطيب التبريزي (ت ٥٠٢ هـ = ١١٠٩ م) تلميذُ أبي العلاء المعري والعالمُ البارع في اللغة والنحو والادب والحديث، له من الكتب: الملخّص في اعراب القرآن، شرح المعلّقات، شرح ديوان الحماسة لأبي تمّام، شرح ديوان أبي تمام، شرح سَقْط الزّنْد للمعرّي.

ومنهم ابن الهبّارية البغدادي (ت ٥٠٩ هـ) الشاعر، وله كالصادح والباغم (وهو أراجيز على أسلوب كليلة ودمنة). ومنهم الطُغْرائي (ت ٥١٤ هـ = ١١٢١ م) الشاعر الحكيم، وكان من المشتغلين بصناعة الكيمياء. ومنهم الحريري (ت ٥١٦ هـ = ١١٢٢ م) صاحب المقامات التي قلّد فيها بديع الزمان الهَمَذاني (ت ٣٩٨ هـ = ١٠٠٧ م) ولكنّه أغرق فيها في الصناعة المعنوية والصناعة اللفظية خاصة، ثم كانت النموذج الذي قلّده جميع أصحاب المقامات بعده. ومنهم المَيْداني النيسابوري (ت ٥١٨ هـ = ١١٢٤ م) صاحب «مجمع الامثال» وهو مجموع يضم أمثال العرب وحكاية الحال التي قيل كلّ مثل فيها.

ومن هؤلاء أيضاً كمال الدين الأنباري (ت ٥٧٧ هـ = ١١٨١ م)، وله نزهة الالبّاء في طبقات الادباء، وكتاب الانصاف في مسائل الخلاف (بين الكوفيين والبصريين من النحاة). ومنهم المُنْشىء عبد الرحيم بن عليّ العسقلاني المعروف بالقاضي الفاضل (ت ٥٩٦ هـ = ١٢٠٠ م) وعلى يديه بلغت صناعة الانشاء ذروة التكلّف في الموضوع والاسلوب. ومنهم أيضاً عماد الدين الاصفهاني (ت ٥٩٧ هـ)، وله خريدة القصر وجريدة أهل العصر (وفيها تراجمُ ومختارات للشعراء المعاصرين له في الشام والعراق ومصر، على طبقاتهم). وله أيضاً كالفيح القسّي في الفتح القدسي (وصف فتح

صلاح الدين الايوبي للقدس) . ومنهم ابن سناء المُلك (ت ٦٠٨ ﻫ) ، وهو أول من فصّل الكلام على أصول نظم الموشحات وعلى صلة ذلك بالموسيقى. ومنهم أبو البقاء العُكبري البغدادي (ت ٦١٦ ﻫ = ١٢١٩ م) ، وكان الغالب عليه علم النحو ، له التبيان (شرح ديوان المتنبي) ، والتبيان في اعراب القرآن ، شرح المفصّل للزمخشري ، شرح مقامات الحريري .

وقد رأينا شيئاً من التصوّف والشعر الصوفي (راجع فوق ، فصل التصوف).

ثم يأتي الأديب الناقد ضياء الدين بن الاثير (ت ٥٣٧ ﻫ = ١٢٣٩ م) صاحب كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (في البلاغة والنقد) ، وفيه أن الأدب الجيد هو الذي يُسلَك فيه المذهب القويم في تركيب الالفاظ على المعاني من غير أن يزيد بعضها على بعض ؛ ولا يشترط في الادب الجيد أن يستحسنه العامة أو أن يفهموه . ومنهم الاديب الشاعر ابن أبي الحديد (ت ٦٥٥ ﻫ = ١٢٥٧ م) ، وكان فقيهاً معتزلياً له شرح نهج البلاغة للامام علي ، وقد طواه على استطرادات مفيدة في التاريخ والفقة خاصة .

ونعود الى العلماء ونبدأ بذكر جار الله الزمخشري ، وهو ابو القاسم محمود ابن عمر ، ولد في بلدة زمَخْشَر من خوارزم جنوب بحيرة آرال ، سنة ٤٦٧ ﻫ (١٠٧٥ م) . ثم كثرت أسفاره . وقد تضررّت رجل له بالبرد في أثناء أسفاره فقطعت . بعد ذلك جاء الى بغداد . ثم جاور مدة (سكن مكّة) ولذلك سمّي جار الله . وكان هو يسمّي نفسه أبا القاسم المعتزلي أيضاً . وتوفي الزمخشري في الجرجانية (كركانج) من خوارزم في أول ٥١٣ ﻫ (١١١٩ م) .

وكان الزمخشري امام عصره : أديباً شاعراً مترسّلاً لغوياً ، كما كان فقيهاً أصولياً متكلّماً عارفاً بالتفسير والحديث ، له من الكتب : الكشّاف عن حقائق التنزيل (في تفسير القرآن) . وهو أول من أدخل قواعد البلاغة في التفسير . والكشّاف من أحسن التفاسير ، الا أن الزمخشري يأتي في الحِجاج فيه على مذهب المعتزلة ، ولذلك انحرف عنه أهل السنة (المقدمة ٦٨٨

و ١٠٦٨) . وله الفائق (في تفسير الحديث) والمفصّل في النحو وقد اقتصر فيه على ما ينفع المتعلّمين (المقدمة ١٠٥٨) ؛ والرائض في علم الفرائض (الارث) ، والمنهاج في الاصول ، وشافي العيّ من كلام الشافعي ، وأساس البلاغة (وهو قاموس موجز ذكر فيه المعاني الحقيقية والمجازية للكلمات) . وله أيضاً مقامات .

ومنهم هبة الله أبو القاسم بن الحسين المعروف بالبديع الاسطرلابي ، كان من أهل أصفهان ، وكان موجوداً فيها سنة ٥١٠ هـ (١١١٦ م) . ثم انه سكن بغداد . والبديع الاسطرلابي أديب شاعر ومنجّم وعالم طبيعيّ ، وغلب عليه أيضاً علم الكلام والفلسفة . غير أنه شُهر بعمل الاسطرلابات (آلات الرصد) ومن هنا جاء لقبه ، كما شهر بالطبّ . وقد كانت له أرصاد جمعها في زيج (٥٢٤ هـ = ١١٣٠ م) . وكانت وفاته في بغداد سنة ٥٣٤ هـ (١١٤٠ م) .

ومن العلماء أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشَهْرَستاني ، ولد سنة ٤٦٧ هـ (١٠٨٣ م) في شهرستان بخراسان بين نيسابور وخوارزم ، ودخل بغداد سنة ٥١٠ هـ (١١١٦ م) وسكنها ثلاث سنوات نال في أثنائها شهرة ، وخصوصاً عند العامة . وكانت وفاته في شهرستان أيضاً سنة ٥٤٨ هـ (أواخر ١١٥٣ م) . وكان الشهرستاني فقيهاً متكلّماً على مذهب الاشعري ؛ وله من الكتب ك الملل والنِحَل ، وقد استعرض فيه المذاهب الفلسفية والدينية قبل الاسلام ، كما استعرض آراء الفرق الاسلامية (الخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة) .

ومنهم الحافظ ابن عساكر (ت ٥٧١ هـ = ١٧٧٥ م) محدّث الشام في وقته ومن أعيان الفقهاء الشافعية ، تطوّف في الشام والعراق والمشرق وصنّف « التاريخ الكبير » لدمشق (تراجم رجالها) في ثمانين مجلّداً ، وقد فُقد قسم كبير منه . ومنهم اسامة بن مُنقذ (ت ٥٨٤ هـ = ١١٨٨ م) أمير حصن شَيْزَر (قرب حماة في الشام) والفارس البطل في الحروب الصليبية ، له ك الاعتبار (وفيه حوادث حياته وطرف من أخبار الافرنج الطريفة في زمانه) . وله أيضاً ديوان شعر وك البديع .

ومنهم أيضاً أبو الفرج بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) الحنبلي ، ولد في واسط (العراق) واشتهر بالحديث والوعظ وبالتأليف في التاريخ خاصة ، له : المنتظم في تاريخ الامم (حتى سنة ٥٧٥ هـ = ١١٨٠ م) ، زاد المسير في علم التفسير ، جامع المسانيد والالقاب (حديث) ، مناقب عمر بن الخطاب ، مناقب عمر ابن عبد العزيز ، مناقب أحمد بن حنبل ، منهاج القاصدين (شرح إحياء علوم الدين للغزّالي) .

فخر الدين الرازي

هو فخر الدين أبو عبد الله بن محمد بن عمر الرازي المعروف بابن خطيب الريّ ، لأن والده كان يخطب في الري وكان من البارعين في علم الخلاف والاصول . وقد ولد فخر الدين في الريّ ، سنة ٥٤٣ هـ (١١٤٩ م) ، وبدأ تحصيل علم الكلام على والده ، ثم قرأ الحكمة في مَراغة على مجد الدين الجيلي أحد الافاضل من ذوي التصانيف الجليلة (طبقات ٢ : ٢٣) .

وقضى فخر الدين الرازي مطلع حياته فقيراً جداً (القفطي ٢٩١) ثم عظمت ثروته اتّفاقاً ، وكان كثير التطوّف في البلاد من قبلُ ومن بعد . وكانت وفاته في هراة يوم الفطر من سنة ٦٠٦ (١٢١٠ م) .

ولفخر الدين الرازي من الكتب مفاتيح الغيب أو تفسير القرآن الكبيرُ ، اثنا عشر مجلّداً سوى الفاتحة فقد فسرها في مجلّد مستقل ، كما فسّر سورة البقرة في مجلّد مستقلّ على طريق العقل لا على طريق النقل (طبقات ٢ ؛ ٢٩) . وله أيضاً : المحصول من علم الاصول ، المحصّل (محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين) ، تأسيس التقديس ، إبطال القياس ، القضاء والقدر ، شرح عيون الحكمة ، المباحث المشرقية ، مباحث الوجود والعدم ، رسالة في النفس ، شرح مصادرات اقليدس (القفطي ٢٩٣ ، راجع ٦٥ ، ١٦٧) ، كافي الهندسة ، فضائل الصحابة الراشدين ، مناقب الامام الاعظم الشافعي ، الجامع الكبير المَلَكي في الطب ، المحصّل في شرح المفصّل للزمخشري .

كان الفخر الرازي واعظاً كبيراً ومن فقهاء أهل السنّة ينحو نحو الغزّالي في كثير من آرائه ، ولكن العامة كانوا يظنّون فيه الانحلال في العقيدة (القفطي ٢٩١) . وكان واسع العلم حسن التلخيص لآراء الفلاسفة مقتدراً في التمييز بين أقوال الفرق . ثم هو متكلّم شديد الجدل عنيف على مناظريه ، بارع في الرد على الفلاسفة . وهو أول من جعل المنطق علماً مقصوداً لذاته فتوسع فيه وتبحّر ، ولم يُبْقِهِ علماً آلياً ممهّداً لفهم علوم أُخَر . وكذلك جعل مسائل الطبيعيات والالّهيات فنّاً واحداً (المقدمة ٩١٣ ، ٩٢١) . ولم يكن الفخر الرازي يؤمن بالتنجيم ، ولكنّه اعتقد بصحة صَنعة الكيمياء وأضاع عليها جانباً كبيراً من وقته وماله . وكان يجيز أن يكلّف الله عباده ما لا يطيقون .

*** — مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ؛ القاهرة (المطبعة الخيرية) ١٣٠٧ — ١٣٠٩ هـ .

— محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمفكّرين القاهرة (جمالي وخانجي) ١٣٢٣ هـ = ١٩٠٥ م .

— نهاية الايجاز ودراية الاعجاز في علوم البلاغة وبيان اعجاز القرآن الشريف ، القاهرة (مطبعة الآداب) ١٣١٧ هـ .

— المباحث المشرقية في علم الآلهيات والطبيعيات ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٤٣ هـ .

— رسائل الرازي ، القاهرة ١٩٣٩ م .

— معالم أصول الدين (على هامش محصل أفكار المتقدمين) .

— كتاب الاربعين في أصول الدين ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٧ م .

— أساس التقديس ، مصر ١٣٢٨ هـ = ١٩١٠ م .

— اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (بمراجعة علي سامي النشّار) ، القاهرة ١٣٥٦ هـ = ١٩٣٨ م .

ـ كتاب الفراسة ، باريس ١٩٣٩ م .
ـ مناقب الامام الشافعي ، مصر ١٢٧٩ هـ .
ـ مناظرات جرت في بلاد ما وراء النهر في الحكمة والخلافة وغيرهما بين الامام فخر الدين الرازي وغيره ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٥٥ هـ .
ـ فخر الدين بن عمر الرازي ، تأليف مصطفى عبد الرزاق ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٨ م .

ومن علماء هذه الحقبة أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله ، سُبي صغيراً في بلاد الروم فاشتراه رجل اسمه عسكر الحَمَوي ، ولذلك يعرف بياقوت الرومي وبياقوت الحموي (٥٧٤ ـ ٦٢٦ هـ) . ولياقوت « معجم البلدان » على ترتيب الحروف الهجائية وهو ينم عن علم بالجغرافية وعن احاطة واسعة بالتاريخ . وله « معجم الادباء » على الحروف الهجائية أيضاً ، وهو يدل على علم غزير وذوق مثقّف . واذا علمنا أن ياقوت كان مظلوماً بالرق ومشغولاً بالتجارة والاسفار قبل عتقه (٥٩٦ هـ = ١٢٠٠ م) وبعد عتقه ، كثير الاسفار المترامية والمصائب ، وأنه عاش نحو اثنتين وخمسين سنة فقط ، أدركنا مدى عبقريته في التأليف ومدى جَلَده .

عبد اللطيف البغدادي

هو موفّق الدين أبو محمد عبد اللطيف بن يوسف البغدادي المعروف بابن اللبّاد ، بدأ بدرس الفقه والحديث والنحو ثم انقلب الى درس الطب والفلسفة فأصبح طبيباً معروفاً وترك تآليف في كثير من فنون المعرفة . وكان عبد اللطيف البغدادي مُعْجَباً بابن سينا يفضّله على الفارابي وعلى اليونانيين ، قال (طبقات ٢ : ٢٠٦) : « ولم يكن لي اعتقاد في هؤلاء (الفارابي والقدماء) لأني كنت أظنّ أن الحكمة كلها حازها ابن سينا وحشاها كتبه » . وكان يحتقر شهاب الدين السُهروردي ويرى أن شهرته دليل على جهل أهل الزمان (طبقات ٢ : ٢٠٤)

وتوفي عبد اللطيف البغدادي في بغداد سنة ٦٢٩ ﻫ (١٢٣١-١٢٣٢ م).

ولعبد اللطيف البغدادي من الكتب : شرح كالفصول لابقراط ، اختصار كالحيوان لأرسطو ، كفي آلات التنفّس وأفعالها ، كتاب ديابيطس والادوية النافعة منه ، كالكفاية في التشريح ، كالحكمة العلائية (في العلم الالهي ، ألّفه لعلاء الدين داوود بن بهرام صاحب أرزنجان) ، مقالتان في المدينة الفاضلة ، مقالة في العلوم الضارّة ، مقالة في النهاية واللانهاية ، رسالة في المعادن وإبطال الكيمياء ، مقالة في الرد على ابن الهيثم في المكان ، الكتاب الجامع الكبير (في المنطق والعلم الطبيعيّ والعلم الالّهي ، نحو عشرين مجلّداً ألّفه في نيّف وعشرين سنة) .

ومنهم أبو الحسن عليّ بن محمد عز الدين الجزَري ، ولد في جزيرة ابن عمر (شماليّ العراق) سنة ٥٥٥ ﻫ (١١٦٠ م) وتوفي في الموصل سنة ٦٣٠ ﻫ (١٢٣٣ م) ؛ وكان إماماً في الحديث حافظاً للتواريخ خبيراً بأنساب العرب وأخبارهم . وله من الكتب : الكامل في التاريخ هذّب فيه تاريخ الطبريّ (حذف أسانيده وجمع رواياتِه) ثم استمر فيه الى سنة ٦٢٨ ﻫ ، وجعلـه ككتاب الطبري على السنين . وهو مصدر مهمّ للحروب الصليبية . وله أيضاً « أسْد الغابة في معرفة الصحابة » ، جمع فيه تراجمَ لنحو سبعة آلاف وخمسمائة من صَحابة رسول الله مرتبة على الحروف الهجائية ، الا أنـه استوفى أوّلاً أسماء الرجال ، ثم جاء بأسماء النساء ، ثم بأسماء الذين يُعرفون بكُناهم (أبو دجانة ، أبو هريرة الخ) .

ومنهم أيضاً جمال الدين أبو الحسن عليّ بن يوسف القِفطي ، ولد في قفط (بصعيد مصر) سنة ٥٦٨ ﻫ (١١٧٢ م) . وقد تولّى القضاء في حلب في أيام الناصر الايّوبي (٥٨٢-٦١٣ ﻫ) . والعجيب أنه بدأ ترجمة ابن مقشّر بقوله (القفطي ٤٣٨) : « هذا طبيب مصري كان يطبّ مولانـا الحاكم » . ومثل هذا القول « مولانا الحاكم » لا ينتظر أن يقوله الا الذين قبلوا الدعوة الدرزية ، فكيف يمكن أن يقول القفطي ذلك وهو قاض للأيّوبيين؟

ثم انه لم يكن في أيام الحاكم (ت ٤١١ هـ = ١٠٢١ م) حتى يقال إنه قالها تكسباً أو تملقاً!

وكانت وفاة القفطي سنة ٦٤٦ هـ (١٢٤٨ م).

وللقفطي عدد من الكتب، ولكنه شُهر بكتابه «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»، ولكن المطبوع منه «مختصر» عمله محمد بن علي بن محمد الزوزني (ت ٦٤٧ هـ = ١٢٤٩ م) — وهو معجم تراجم للذين اشتغلوا بالعلوم الحكمية (الفلسفة والرياضيات والفلك خاصة) من المسلمين مضافاً اليهم نفر من اليونانيين ثم من السُريان الذين اشتغلوا بالنقل.

ومن ساقة المفكرين في العهد السلجوقي العِز بن عبد السلام [1].

ولد أبو محمد عزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام السُلَمي الدمشقي الشافعي في دمشق سنة ٥٧٧ هـ (١١٨١ م) وبدأ تلقّي العلم في دمشق ثم رحل الى بغداد (٥٩٧ هـ = ١٢٠١ م). واشتغل العزّ بن عبد السلام في دمشق بالتدريس والافتاء وتولى الخطابة في الجامع الاموي (٦٣٧ هـ = ١٢٣٩ م). غير أن صراحته وجرأته في محاربة البدع (كدقّ السيف على المنبر ولبس السواد في خطبة الجمعة وصوم نصف شعبان) أحنق عليه رجال الدولة وأثار العامة، فهاجر الى مصر سنة ٦٣٩ هـ وتولّى فيها القضاء والتدريس مدة وجيزة، إلاّ أنّ صراحته وجرأته اللتين كانتا وبالاً عليه في دمشق كانتا وبالاً عليه في القاهرة أيضاً. وتوفي العزّ بن عبد السلام سنة ٦٦٠ هـ (١٢٦٢ م).

وكان للعزّ بن عبد السلام كتب كثيرة في التفسير والحديث والاصول والفقه. والفقه عنده راجع الى اعتبار المصالح ودرء المفاسد. وتصوّفه معتدل قريب من تصوّف الغزّالي، وان كان مؤرخو الفقه مختلفين في حاله في التصوّف. ونحن نستطيع أن نرى في العزّ بن عبد السلام رائداً في الاصلاح الديني شاقّاً للطريق الذي سلكه فيما بعد ابن تَيْمِيَة.

---

(١) رسالة جامعية للسيد رضوان علي الندوي (جامعة دمشق، كلية الشريعة، ١٣٧٩هـ=١٩٥٩م)

دُوَلُ المَمَالِيكِ وَالتَّتَر

كان للأيّوبيين مماليكُ يُسَمَّوْن البحريةَ لأنهم كانوا يسكنون في جزيرة الروضة في بحر (نهر) النيل في القاهرة. فلما ضعُف الايوبيّون وتنازعوا أمرهم بينَهم استبدّ مماليكهم بأمر الدولة وأقاموا سلطاناً منهم اسمه المعزّ عز الدين أيْبك (٦٤٨ هـ = ١٢٥٠ م).

في تلك الأثناء كان هولاكو حفيد جنكيزخان قد سقط بجحافله من التتر على خراسان وفارس وهدم المدن وأباد معظم سكانها، ثم قاتل الباطنية وهدم حصونهم (٦٥٤ هـ). وفي سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) دخل بغداد وأعمل فيها التدمير والحرق بعد أن قتل الخليفة المستعصم ورجال دولته. ثم اجتاح التتر شماليّ الشام.

وكان للاجتياح التتري ثلاثُ نتائجَ بالغةُ الأثر: القضاءُ على الدولة العباسية في بغداد، تدمير معالم العمران والقضاء على مئات الالوف من البشر، واتلاف المكتبات في العالم الاسلامي.

ومع أن هولاكو نفسه عاذ الى ما وراء النهر لما بلغه موت أخيه، فان جحافله بقيت تنشر الهَوْلَ في كلّ مكان. وفي المحرم سنة ٦٥٩ (ايلول — سبتمبر ١٢٦٠) استطاع الظاهر بيبرس البندقداري رابعُ سلاطين المماليك البحرية ان يهزم التتر في معركة عين جالوت قرب الناصرة (فلسطين) وأن يردّ خطرهم نهائياً عن الشام.

وما أن استقرّ التتر الوثنيون في بلاد الاسلام وأسسوا الايلخانات (الدول التترية) حتّى اعتنقوا الاسلام وقاموا بخدمة الثقافة الاسلامية مقاماً عظيماً ولكنه

لم يَمنحُ إساءتهم الاولى الى الاسلام والى الثقافة الاسلامية .

أما في مصر والشام فان المماليك البحرية ظلوا يقارعون الإفرنج الصليبيين حتى أجلَوْهم نهائياً عن الساحل الشرقي للبحر الابيض المتوسط سنة ٧٠٢ هـ (١٣٠٢ م) .

وفي أواسط سنة (٧٤٩ هـ = خريف ١٣٤٨ م) وصل وباء الطاعون الى الشرق وجرف مئات الألوف من الضحايا ، وهو مستمر في اتجاهه غرباً نحو أوروبة حيث عُرف بالموت الأسود . قيل أن هذا الطاعون طال في مصر سبع سنوات وجرف مَعَهُ مليوناً إلا مائة ألف ؛ وكانت ضحايا حلب خمس مائة في اليوم الواحد ، وفقدت غزة اثنين وعشرين ألفاً في شهر واحد .

ولم يشذّ المماليك البحرية عن سُنّة مَنْ تقدمهم في شيء ، فانهم لما استتب لهم الأمر وأرادوا التمتع بثمرات الملك اتخذوا مماليك جعلوهم جنوداً لهم وأسكنوهم في أبراج قلعة القاهرة ، ومن هنا جاء اسم هؤلاء : « المماليك البرجية » . ثم ضعفت عصبية المماليك البحرية وقوي المماليك البرجية ، واتخذ منطق التاريخ طريقته وحلّ المماليكُ البرجية محلّ المماليك البحرية في حكم مصر والشام (٧٨٤ هـ = ١٣٨٢ م) .

ولقد كانت سياسة المماليك البرجية عسراء : بدأوا بتتبع خصومهم بالقتل ، فثارت الشام حيناً ثم استقرت لما عاد المماليك البرجية الى حسن السياسة . بعدئذ تعرض حكم المماليك البرجية لهزّات عنيفة : سقط تيمورلنك (تيمور الاعرج) على الشام واجتاح مدنها تقتيلاً وتخريباً ثم حمل صُنّاعها (أصحاب الصناعات) ، من دمشق على الاخص (٨٠٤ هـ = ١٤٠١ م) ، الى سَمَرْقَنْد وأقام بهم هناك حضارة مستأنفة غطّت مع الايّام على حضارة دمشق نفسها .

وفي غمرة الفَوضى الادارية التي تميز بها حكم المماليك البرجية انتهز الافرنج الفرصة وبدأوا غارات على سواحل الشام انتقاماً لطردهم منها ، وكان مركزهم في جزيرة قبرس اليونانية . ولكن في سنة (٨٢٧ هـ = ١٤٢٤ م) غزا الاشرف سيف الدين برسباي جزيرة قبرس غزوة كاسحة وحمل منها

عديداً من الاسرى فيهم الملك جانوس . فتوقفت بذلك غارات الافرنج على الشرق .

الخصائص الفكرية

امتاز عهد المماليك البحرية بالعمران في مصر والشام ، ببناء المساجد والمدارس وبالتفنن في بناء الدور والمساكن . وهم الذين خلّفوا لنا البناء الابلق ، أي بناء الجدران صفوفاً أفقية متعاقبة من الحجر الابيض والحجر الاسود (أو الاحمر) ، كما نرى في حمص الى اليوم .وكثر في عهدهم تزيين البيوت من الداخل والخارج بالاشكال الهندسية والاغصان المتقاطعة وبالخشب المنقور تُجعل منه المنابر والابواب والنوافذ والسقوف ، وتجعل منه الجدران الداخلية في الغرف أحياناً . وزخرفوا أبواب المساجد بالشَّبَهِ (النحاس الاصفر) وجعلوا منه القناديل ومناراتها (الشمعدانات) .

أما في الجانب الآخر من العالم الاسلامي ، في الجانب المغولي ، فان العمران اتّسع ، كما اتّسع العمل الصحيح في الرياضيات والفلك والطبّ .

على أن العرب قد خسروا في هذه الحِقبة في المشرق كلّهِ سلطانَهُمُ السياسيَّ ، فلم يكن في المشرق كلّهِ آنذاك دولةٌ عربية مذكورة . غير ان الأدب العربي والعلم كان لهما دولة مبسوطةُ الجناحين في كل مكان ، وان كان الشعراء العرب قد حُرموا الحظوة في بلاطات السلاطين الذين كانوا يهتمون بالفِقه والعلوم الرياضية والطبيعية والاجتماعية اكثرَ من اهتمامهم بالادب الوُجْدانيِّ .

نَصِيرُ الدِّينِ الطُّوسِيّ

هو أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن ، ولد في طوس (٥٩٧ هـ = ١٢٠١ م) وبدأ حياته منجّماً للباطنية . ولمّا بدأ هولاكو غَزْوَهُ لَحِقَ به نصير الدين ونال عنده حَظوة فأصبح مستشاراً ، كما كان مستشار أباقا بن هولاكو . وجعل الشيعةُ الامامية في ايران نصير الدين رئيساً لهم لِسَعَةِ علمه ولنفوذه السياسي . وشهد نَصير الدين مع هولاكو اجتياح بغداد ؛ ثم توفي في بغداد سنة ٦٧٢ هـ (١٢٧٤) م ودفن في مشهد الكاظمية .

لنصير الدين الطوسيّ كتب كثيرة في عدد من فنون المعرفة بعضها تأليف وبعضها شروح أو اختصارات أو تحرير (تنقيح واصلاح) ، منها : تجريد العقائد ، قواعد العقائد ، مشاكل الاشارة (شرح على الاشارات والتنبيهات لابن سينا) ، تلخيص المحصّل للفخر الرازي ، أوصاف الاشراف ، جواهر الفرائض (فقه) ، بقاء النفس بعد بوار البدن . اثبات العقل الفعّال . أما في علوم العدد خاصة فله المتوسّطات بين الهندسة والهيئة ، انعكاس الشعاعات ، البارع (في الفلك) . كتسطيح الكرة وتربيع الدائرة ، كمساحة الاشكال البسيطة والكُرِيّة ، كالجبر والمقابلة ، مقال في البرهنة على أن مجموع العددين المربعين (المضروب كل عدد منهما في نفسه) ، اذا كانا وَتْرين (١ ، ٣ ، ٥ ، الخ) ، لا يكون مربّعاً[1] ، الزيج الإلخاني ، كالتذكرة في علم الهيئة ، رسالة في معرفة التقويم ، الرسالة الشافية عن الشكّ في الخطوط المتوازية .

---

(١) ٣ × ٣ + ٥ × ٥ لا يكون منها عدد مجذور (قابل الجذر) .

مقامه وآراؤه :

كان نصير الدين منجّماً بارعاً بنى له هولاكو المرصدَ العظيم في مراغــة (التركستان) سنة ٦٥٧ هـ ؛ كما كان فلكياً ورياضياً وعالماً طبيعياً وفيلسوفاً. وهو أول من فصّل المثلّثات عن علم الفلك وجعل منها علماً قائماً بنفسه، ثم فصّل الكلام في المثلّثات المسطّحة والكُرِيّة، وقد اعتمد في ذلك جهودَ المتقدّمين ثم أضاف اليها أشياء من ابتكاره.

أ) استدرك الطوسي على أقليدس عدداً من البراهين النافعة في قضية المتوازيات (طوقان ٣٥١، راجع ٧٥) ؛ ويرى الاستاذ قدري طوقان أن هذه القضايا مهمّة جداً. غير أن الرسم الذي صنعه الناشر للكتاب غير صحيح لأن واضع الرسم جعل المتوازيات العمودية بين خطّين أُفقيّينِ متوازيَيْنِ في رأي العين. ثم ان عَرْض القضية كما جاء يمكن أن يكون واضحاً جداً عند المشتغلين بالرياضيات، او لعلّ نفراً لا يفهمون ذلك العرض الا بعد كدّ الذهنِ. من أجل ذلك أجَزْتُ لنفسي أن أضع القضية بلغتي :

ليكن خط عليه أ ب[٢] ؛

لنُنْزِل من نقطة ن خارج هذا الخط خطاً عمودياً على أ ب يلقاه في م ؛

وليمرّ في ن خط عليه جـ د، بحيث تكون الزاوية م ن د حادّة[١].

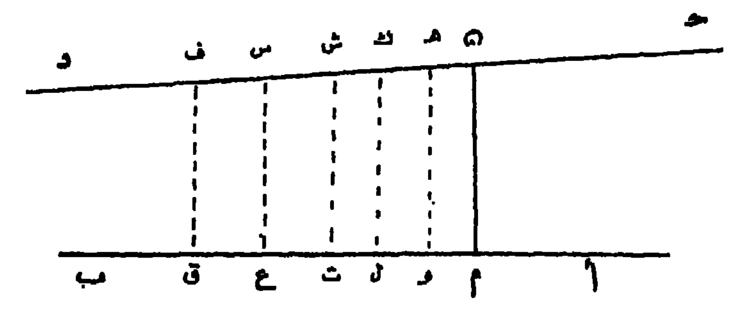
وليكن بين الخط أ ب والخط جـ د خطوط عمودية على أ ب (هـ و ــ ك ل ــ س ع ــ الخ) ؛

فالمطلوب أن نبرهنَ أن الخطوط العموديين بين أ ب وبين جـ د تقصر تدريجاً كلما كانت اكثر بعداً عن ن م في اتجاه ب.

والرسم يجب أن يكون هكذا :

(١) توفي قدري حافظ طوقان في شباط (فبراير) ١٩٧١.

(٢) ليكن خط عليه أب ثم خط عليه جـ د، ولم نقل : خط أب، خط جـ د، لأن المفروض في هذين الخطين أن يستمرا حتى يلتقيا.



ب) بقاء النفس[1] . قال نصير الدين الطوسيّ :

... وأيضاً لا يجوز أن يكون البدن ولا مزاجه شرطاً في بقاء النفس ، لأن النفس هي الحافظة والمبقية للبدن ولمزاجه بتدبيرها وإيراد الغذاء عليه بدلاً عمّا يتحلّل منه . فان كان البدن أو المزاج (مزاج البدن) شرطاً في بقاء النفس لَزِم الدور[2] . ولما فاضت النفوس عن مبدعها على البدن تعلّقت به على أي المذهبين كان[3] ، لم يبق للبدن ولا لشيء مما يتعلّق به تأثير عِلّيّته ولا تأثير شرطيّته في وجود النفس ولا في بقائها ؛ فلا يَضُرُّ النفس فُقدانُ البدن أو قطع العلاقة بينه وبينها بوجه ، وتبقى النفس موجودة دائمة بدوام مُبدِعها ومُفيضها لوجوب وجودِ المعلول مَعَ وجودِ علّته واستحالة انفكاكِه عنه ...

التوسّع والمطالعة

— مجموع الرسائل ، حيدراباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٣٥٨ هـ .

— رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد وشرحها لأبي عبد الله الزنجاني ، القاهرة (مطبعة رعمسيس) ١٣٤٢ هـ .

---

(١) من الرسالة المطبوعة باسم « بقاء النفس بعد فناء الجسد بشرح الشيخ أبي عبد الله الزنجاني (مصر ١٣٤٢ هـ) ص ٤٣ .

(٢) لزم أن يكون البدن سبب بقاء النفس وأن تكون النفس سبب بقاء البدن .

(٣) يقول أفلاطون بفيض النفس على البدن حينما يوجد البدن (أي بأن النفس أقدم من البدن ، كانت موجودة قبل وجود البدن) . ويقول أرسطو بتعلق النفس بالبدن (بحدوث النفس ، بوجود النفس بعد وجود البدن الصالح) .

- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (الشرح لابن المطهّر الحليّ) طهران (مكتبة المصطفوى) ١٣٧٧ هـ.
- الاشارات والتنبيهات لابن سينا بشرح نصير الدين الطوسي (تحقيق سليمان دنيا)، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٨ م.
- أخلاق محتشمي (بالعربية والفارسية) (تصحيح محمد تقي دانش بزوة)، طهران ١٣٣٩ هـ.
- نصير الدين الطوسي، لسليمان الظاهر (مجلّة المجمع العلمي العربي نيسان - ابريل ١٩٦١ م).

ابنُ النَفِيس

وُلِدَ علاء الدين أبو الحسن عليّ بن أبي الحزم القرشيّ المعروف بابن النفيس[1] قرب مدينة دمشق سنة ٦٠٧ ﻫ (١٢١٠م) ونشأ في دمشق وتعلّم فيها على نفرٍ من الاطبّاء أقدمُهم الشيخ رضيّ الدين أبو الحجّاج يوسف بن حيدرة الرّحبيّ . ومن شيوخه (أساتذته) الحكيم مهذّب الدين أبو محمّد عبدالرحيم ابن علي الدخوار (ت ٦٢٨ ﻫ = ١٢٣١ م) ، وعِمران الاسرائيلي (ت ٦٣٧ ﻫ = ١٢٣٩ م) .

كان ابن النفيس صديقاً ورفيقَ دراسةٍ لموفّقَ الدين أبي العباس أحمد ابن القاسم المعروف بابن أبي أُصَيبعة وصاحبِ الكتاب المشهور « عيون الانباء في طبقات الاطباء »، درسا معاً في دمشق (وكانت أسرة ابن أبي أصيبعة أسرةَ أطباءَ) ، ولعلّ ابن النفيس درس مع ابن أبي اصيبعة في القاهرة أيضاً .

ويبدو أن الصديقين هجرا دمشق الى القاهرة معاً واشتغلا في المستشفى الناصريّ ، فرقي ابن النفيس حتّى اصبح رئيساً للمستشفى ، وصار ابن أبي أصيبعة يتولىّ التكحيل (مداواة العيون) فيه . وبعد مدة عاد ابن أبي أصيبعة الى الشام ، وبقي ابن النفيس في القاهرة حتّى توفي فيها سنة ٦٨٦ ﻫ (١٢٨٨م)؛ وقيل بعد ذلك بقليل .

---

(١) هذا الفصل مبنيّ في معظمه على كتاب :

Ibn an-Nafis et la découverte de la circulation pulmunaire, par Abdul Karim Chéhádé (Institut Français de Damas), Damas 1955.

راجع أيضاً : GAL I 649 f., Suppl. I 889 f.

مقامـــه وآثاره

اشتغل ابن النفيس باللغة والفقه والفلسفة والكلام ، ولكن اهتمامه واشتهاره كانا في الطبّ . كان ابن النفيس طبيباً ماهراً عالماً بصناعة الطبّ من الناحيتين النظرية والعلمية . ومن معاصريه مَنْ ساواه بابن سينا ، ومنهم من رفعه فوق ابن سينا . وابن النفيس ينصح بممارسة التشريح والمقارنة في ذلك بين أجسام الحيوانات ، ولذلك فائدتان : أولاهما أن هذا التشريح المقارَن يساعد على فهم جسم الانسان ، والثانية منهما أن التشريح عموماً يؤدّي الى فهم وظائف الاعضاء ، وهذا بدوره يؤدّي الى البراعة في شفاء المرضى . ولقد اهتمّ ابن النفيس كثيراً بتشريح القلب وتشريح الحُنجرة ، لِما كان يرى من الصِلة بين التنفس وبين النَبْض ، أو بين التنفّس وبين انتقال الدم من الرئة الى القلب ومن القلب الى الرئة . ومن الممارسة المستمرة للتشريح توصل ابن النفيس الى اكتشاف الدورة الجُزئية (الصُغرى) للدم .

ولابن النفيس كتب عديدة جداً ضاع معظمها . من هذه الكتب التي وضعها شرحاً أو تأليفاً : الكتاب الشامل في الطب — المهذّب في الكحول (لمعالجة العيون) — المختار من الاغذية — شرح فصول أبقراط — شرح تقدمة المعرفة — شرح مسائل حنين بن اسحق — شرح الهداية في الطب (لابن سينا) — الموجز في الطب (مختصر كتاب القانون لابن سينا) شرح قانون ابن سينا — شرح تشريح القانون — تفسير العلل وأسباب الامراض . ثمّ له كتب في موضوعات أخرى : الورقات (في المنطق) ، المختصر في علم أصول الحديث ، الخ .

الكلام على الدورة الدموية الجزئية (الصغرى)

في شرح تشريح القانون الذي صنعه ابن النفيس على قسم التشريح في كتاب القانون لابن سينا يهتمّ ابن النفيس بتشريح القلب واتصال العروق به ثم يتكلّم على الدورة الصحيحة للدم من القلب الى الرئة ومن الرئة الى القلب . ويعتبر الدارسون أن الكلام على هذه الدورة الجزئية للدم جديد في تاريخ الطب بالإضافة الى عصر ابن النفيس وبالاضافة الى الاعصر التالية حتى أوائل القرن السابع عشر .

نص من شرح تشريح القانون

الشريان الوريدي :

ان هذا العرق شبيه بالاوردة وشبيه بالشريان . أما شبهه بالاوردة فلأنه من طبقة واحدة وأن جِرمه سخيف وأنه على قِوام ينفُذ فيه الدم لغذاء عضو . وأما شبهه بالشرايين فلأنه ينبض وينبت على قولهم من القلب وينفذ فيه هواء للتنفّس . ولما كان نبض العروق من خواصّ الشرايين ، لا جَرَم ، كان إلحاق هذا العرق بالشرايين أولى ، ولذلك يسمّى شرياناً وريدياً لا وريداً شريانياً . ونقول ان العروق التي تنبتّ (ينبت) في الرئة تخالف جميع عروق البدن ، وذلك لأن في جميع الاعضاء يكون للعرق الضارب طبقتان ؛ ولغير الضارب طبقة واحدة . والضارب مُسْتَحْصِفٌ ، وغير الضارب سخيف . وعروق الرئة بالعكس من هذا . واختلفوا في سبب ذلك ... والذي نقوله نحن ، والله أعلم ، إن القلب لما كان من أفعاله توليد الروح ، وهي انما تكون من دم رقيق جداً شديد المخالطة لجِرم هوائي ، فلا بدّ وان يجعل [1] في القلب دم رقيق جداً وهو التمكّن [2] أن يحدث الروح من الجرم المختلط منهما ، وذلك حيث تولد الروح وهو في التجويف الأيسر من تجويفي القلب . ولا بدّ في قلب الانسان ونحوه مما له رئة من تجويفٍ آخرَ يتلطّف فيه الدم ليصلح لمخالطة الهواء ، فان الهواء لو خلط بالدم ، وهو على غِلَظة ، لم يكن من جملتها جسم متشابه الاجواء . وهذا التجويف هو التجويف الايمن من تجويفي القلب . واذا لطف الدم في هذا التجويف فلا بد من نفوذه الى التجويف الايسر حيث مولد الروح . ولكن ليس بينهما منفذ ، فان جرم القلب هنالك مصمّت ليس فيه منفذ ظاهر ، كما ظنّه جماعة ، ولا منفذ غـــير ظاهر يصلح (ل)نفوذ هذا الدم كما ظنّه جالينوس ، فان مسامّ القلب هناك مستحصفة وجِرمه غليظة (!) ، فلا بدّ وأن يكون هذا الدم اذا لطف نفذ في الوريد الشرياني الى الرئة لينبثّ في جرمها ويخالط الهواء ويتصفّى ألطف ما فيه

---

(١) كلمة « يجعل » غامضة ؛ لعلها : يحصل . والمعنى « يوجد » . (٢) كذا في الأصل .

وينفذ الى الشريان الوريدي لوصوله الى التجويف الايسر من تجويفي القلب وقد خالط الهواء وصلح لأن يتولّد منه الروح ، وما يبقى منه أقلّ لطافة تستعمله الرئة في غذائها . ولذلك جعل الوريد الشرياني شديد الاستحصاف ذا طبقتين ليكون ما ينفذ من مسامّه شديد الرقّة ، وجعل الشريان الوريدي سخيفاً ذا طبقة واحدة ليسهل قبولُه لما يخرج من ذلك الوريد . ولذلك جعل بين هذين العرقين منافذ محسوسة .

وأما قوله (قول ابن سينا) : وأول ما ينبثّ (ينبت) من التجويف الأيسر شريانان ...

المراد أن هذين الشريانين هما أول شرايين البدن كلّه ... وانما كان نبات هذين (الشريانين) من التجويف الأيسر لأن الشريان المطلق منهما ينفُذ فيه الروح الى الاعضاء كلّها ، وانما يمكن ذلك بأن يكون تجويفه مبتدئاً من التجويف الذي يتمّ فيه تكوّن الروح ، وذلك هو التجويف الايسر من تجويفَي القلبِ . وأما الشريان الوريدي فلأنه عندهم لأجل نفوذ الروح الى الرئة وأخذ الهواء منها ، وعندنا أنه كذلك . ولكن الهواء الذي يأخذه من الرئة لا بدّ وأن يكون مخالطاً للدم مخالطة يصلُح معها لأن يكون منه الروح .

واعلم أن نبات هذين الشريانين ليس من التجويف الايسر ، بل من الجرم الذي بين بطني القلب ، لكنّهما مع ذلك مائلان الى التجويف الايسر حتى يكون تجويفهما متّصلاً بذلك التجويف مُوَرَّباً . (لذلك) كان النافذ من ذلك التجويف منحرفاً الى اليمين قليلاً حتى يدخل في تجويفهما . ومعنى كونهما نابتين من هناك لا أنهما ينبتان من هناك كما ينبت النبات من الارض ، كما يقولون ، بل انهما متّصلان بذلك الموضع كاتّصال النابت ... واتصال الدم الذي يغذو الرئة الى الرئة من القلب ، هذا هو الرأي المشهور ؛ وهو عندنا باطل ، فان غذاء الرئة لا يصل اليها من هذا الشريان لأنه لا يرتفع اليها من التجويف الأيسر من تجويفي القلب ،إذ الدم الذي في هذا التجويف إنما يأتي إليه من الرئة ، لا أن الرئة تأخذه منه . وأما نفوذ الدم من القلب الى الرئة فهو في الوريد الشرياني ...

أعقاب الحركة الفكرية
في عهد المماليك والتتر (المغول)

كان في عهد المماليك في مصر والشام وعهد التتر (المغول) في العراق وفي البلاد التي تقع شرقَ العراق حركة أدبية وحركة فكرية ناشطتان . الا أن الاضطراب السياسي حال دون استفادة العرب من النتاج الفكري الزاخر الذي امتلأ به ذلك العهد . ان النتاج الفكري ، في جوانبه النظرية وجوانبه العملية ، كان كثيراً ولكنّ أثره في المجتمع الاسلامي كان قليلاً جداً .

فمن المُخَضْرمين بين العهد السلجوقي والعهد المملوكي ابن أبي أُصَيْبِعة (ت ٦٦٨ هـ = ١٦٢٣ م) ، زميل ابن النفيس في الدراسة وفي الطبابة ، وصاحب كتاب عيون الانباء في طبقات الاطبّاء . هذا الكتاب مبنيّ على العصور والأصقاع ، وقد بدأه مؤلّفه بالاطبّاء اليونانيين لِقِدَمهم ، ثم ثنّى بأطبّاء الدولة العبّاسية ، ثم ذكر أطبّاء بلاد خراسان والهند فأطبّاء بلاد المغرب ، ثم ذكر أطبّاء مصر والشام .

وبما أن الاطبّاء كانوا في كثير من الاحيان ، علماءَ في الرياضيات والفلك وأدباءَ وشعراء وذوي مشاركة في العلوم الفلسفية ، فان ابن أبي صبيعة قد أورد معَ ترجماتهم شيئاً من جهودهم في كلّ ميدان جالوا فيه ، مع ذكر مؤلّفاتهم في كلّ باب . وهذا الكتاب خزانةٌ من خزائن العلم الثمينة .

ومن اعلام تلك الحقبة ابن خلّكان (ت ٦٨١ هـ = ١٢٨٢ م) وكان طبيباً غير بارع فيما يبدو ، ولكنه كان قديراً في الفقه حتى تولّى القضاء في

مصر وفي الشام . ثم كان أديباً بارعاً ، وله كتاب وَفَيَات الأعيان وأنباء أبناء الزمان جمع فيه أكثر من ثمانمائة ترجمة للأدباء والفقهاء والعلماء . ولابن خلّكان براعة في اختيار حوادث الترجمة مع الاشارة الى خصائص الاديب أو الفقيه أو العالم وذكر شيء من آرائه وكلامه أحياناً . وابن خلّكان يكثر الاستطراد في ثنايا التراجم عادة . ومع أن ذلك مخالف للاسلوب العلمي ، فانه عندنا اليوم ذو نفع ظاهر ، فقد ترجم ابن خلكان في ثنايا عدد من التراجمات لنفر لم يفردهم في كتابه بتراجم خاصة . ثم ان في هذا الاستطراد لنا اليوم نفعاً آخر هو أنه حفظ لنا أخباراً تاريخية أو اجتماعية أو أدبية ضاعت أصولها التي اعتمد هو عليها .

ومن المفكّرين البارزين في هذه الحقبة أبو يحيى زكريا بن محمّد القزويني (ت ٦٧٢ هـ = ١٢٧٣ م) ، وله كتابان : عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ثم عجائب البلدان (ويسمّى أيضاً : آثار البلاد وأخبار العباد) .

القزويني دقيق الملاحظة عميق التفكير : وقف يتعجّب من اهتداء النحل الى عمل بيوته من الشمع على شكلٍ يَعجِز عن مثله المهندس بالمسطرة والبَرْكار ؛ كما أحسن تعليل خزن مياه الأمطار في باطن الأرض في الشتاء ثم خروجها من الينابيع . وكان يرى أن الأرض كُروية وأنها تدور على نفسها ؛ وأن ما نشاهده من حركة الكواكب والنجوم في السماء ليس راجعاً الى دوران تلك الكواكب والنجوم على ما نرى بأعيننا ، بل الى دوران الأرض على محورها (ونحن عليها) فيخيَّل الينا أن الكواكب والنجوم تجري في السماء على ما ألِفْنا .

ومن الشعراء الذين مثّلوا تطوّراً بارزاً في الاتّجاه الديني البوصيريُّ (ت ٦٩٥ هـ = ١٢٩٥ م) ، وكان محدّثاً وزاهداً ورعاً وشاعراً بلغ فنّ البديعيّات (مدح الرسول) في شعره الغايَة .

اشتهر البوصيري بقصيدتين : « الهمزيّة النبوية » و « البُردة » أو البُرْءة ، وفيهـــا :

فانّ فضلَ رسول الله ليس له حَدٌّ فيُعْرِبَ عنه نـاطقٌ بفمِ :
لم يَمتَحِنّا بما تَعْيا العقولُ به حِرْصاً علينا فلم نَرْتَبْ ولم نَهِمِ[1]
فمبلغُ العلمِ فيه أنـه بشرٌ وأنه خيرُ خلق الله كُلِّهِمِ .
كفاكَ بالعلم في الأُمّيِّ مُعْجِزَةً في الجاهليّة والتأديب في اليُتُمِ !

ومن أعلام العهد المغولي أبو جعفرٍ محمدُ بن عليِّ بن طباطبا المعروفُ بابن الطِقْطِقَى (ت ٧٠٩ هـ = ١٣٠٩ م في الغالب) ، وقد اشتهر بكتاب صغير الحجم اسمه « الفخري في الآداب السلطانية والدول الاسلامية » كتبه لفخر الدين عيسى المغولي صاحب الموصل .

يبدأ كتاب « الفخري » بمقدّمة في فضل العلم ومدح فخر الدين بحسن السياسة ورَجَحان العقل وبالكرم . ثم يصوّر ابن الطقطقى أهل زمانه تصويراً نعرفه في أهل كل زمان : حباً للمادة وانصرافاً عن معالي الامور وموافقة لصاحب الدولة القائمة ولو خالفوا في ذلك مبادئهم ومذاهبهم .

ثم يأتي في الفصل الاول كلامٌ على أصل المُلك وحقيقته وانقسامه رئاسات دينيةً ورئاسات دنيوية ، وهو فصل جامع مُمتِع وإن كان على خلاف النسق المنطقي. بعدئذ يتناول ابن الطقطقى التاريخ السياسي فيتكلّم على خليفةٍ خليفة من من أبي بكرٍ الصدّيق أولِ الخلفاء الراشدين الى المستعصم آخرِ الخلفاء العبّاسيين ، ويتناول الأحداثَ البارزة ثم يوشّيها أحياناً بالكلمات الظريفة والاشعار الطريفة والأقوال اللطيفة التي توضح سير التاريخ وتنهَضُ دليلاً على صِحّة ما يتراءى لنا من أنه بعيد عن المعقول . ومعَ كل خليفة ذكر لوزرائه .

ومن أعلام عصر المماليك جمال الدين أبو الفضل محمّد بن مكرّم المعروف بابن منظورٍ (ت ٧١١ هـ = ١٣١١ م) ، وله كتب مختلفة في اللغة والأدب والتاريخ والعلم ، ولكنّه شُهر بقاموسه « لسان العرب » وهو معجم واسع موثوق مقيّد بالشواهد من القرآن والحديث والشعر .

---

(١) ارتاب : شك . هام : ذهل ، حار .

ابن تيمية

ولد تقيّ الدين أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم الحرّاني الحنبلي المعروف بابن تَيْمِيَّةَ في حرّان (شَمالِيّ العراق)، سنة ٦٦١ هـ (١٢٦٣ م). ولمّا وصل سيل التتر الى حَرّانَ انتقل آلُ تيمية الى دمشق (٧٧٦ هـ). وفي دمشق درس ابن تيمية العلوم العربية والدينية، ثم اتّسعت مداركه بمطالعته الخاصّة. ثم انه جلس للتدريس والفُتيا وهو في العشرين من عمره.

كان ابن تيمية سلفياً يعتمد القرآنَ والحديث وسيرة السلف من أهل السنة والجماعة. ثم ان اعتناقه للمذهب الحنبلي أكسبه صراحة وتشدّداً في ما كان يعتقد أنه الحق حتى ناله أذًى كبيرٌ من رجال الدولة ومن العامّة. وهاجم ابن تيمية أصحابَ البدع وأعداء الاسلام ومخالفي أهل السنة من الباطنية والمتكلّمين والفلاسفة والصوفية. وسُجن ابن تيمية مراراً في القاهرة ودمشق، ثم توفي في دمشق سنة ٧٢٨ هـ (١٣٢٩ م).

مكانته وآراؤه :

ابن تيمية من المجتهدين المصلحين نقَدَ أهل عصره بنظر «العقل الذي لا يخالف الشرع». ولقد حمل على الاشعرية أيضاً في الناحية التي جانبوا فيها مذهب السلف واستعاضوا عنه بالجدل الفلسفي في نصرة الدين.

ونظّم ابن تيمية المذهب الحنبلي؛ وكان يرى أن الامام أحمد بن حنبل قد يخطىء في آرائه ولكنه لا يخطىء في روايته للحديث. ولم يكن ابن تيمية مُشبِّهاً، كما زعم خصومه، غير أنه كان في قوله بصفات الله لا يبعد كثيراً عن رأي الاشعرية: ان الله عنده يستوي على العرش — لأن الله تعالى قد ذكر ذلك عن نفسه — ولكننا لا نعرف كيفية استوائه، ولا نحن نشبّه استواءه باستواء البشر على ما يستوُون أو يَجلِسون عليه.

ووجه الاجتهاد عند ابن تيمية أن الالفاظ الواردة في القرآن والدالّة على صفات الله وأفعاله يجب أن تفهم الفهم المخصوص بها مع إجراء

معانيها على نهج يليق بالله تعالى . واذا نحن وجدنا في القرآن أو الحديث لفظاً محتاجاً الى التأويل فإننا لا نتأوله برأينا ، بل نتطلّب تفسيره بالقرآن الموجودة في القرآن والحديث ، اذ لا بدّ من أن يكون هذا اللفظ قد ورد في آيةٍ ما أو حديثٍ ما دالاً بوضوح على المعنى الذي ظننّا أنه محتاج الى تأويل [1].

ولعل جانباً كبيراً من اتّجاه ابن تيمية يتّضح لنا اذا استعرضنا عدداً من كتبه : جمع كلمة المسلمين — عقيدة أهل السنة والفرق الناجية — الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان — اقتضاءُ الصراطِ المستقيم مخالفةَ أهل الجحيم — الرسالة المدنية في المجاز والحقيقة في صفات الله تعالى — عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث — النبوّات — المعجزات والكرامات — الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح — الوصية الجامعة لخير الدنيا والآخرة — إيضاح الدلالة في عموم الرسالة — الصارم المسلول على شاتم الرسول — قصيدة في مسألة القضاء والقدر — معارج الوصول الى معرفة الاصول — موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول — نقض المنطق — الرد على المنطقيين — نصيحة أهل الايمان في الرد على منطق اليونان — بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية — منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة والباطنية — حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود وبطلانه بالبراهين النقلية والعقلية — رفع الملام عن الأئمّة الاعلام — القياس في الشرع الاسلامي واثبات أنه لم يرد في الاسلام نصٌّ يخالف القياس الصحيح (بالاشتراك مع ابن قيّم الجوزية) — الواسطة بين الخلق والحق — قاعدة جليلة في التوسّل والوسيلة — ... استحبابُ زيارةِ خيرِ البرية الزيارةَ الشرعية — السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعيّة — الحسبة في الاسلام .

ومن أعلام الأدباء في عهد المماليك شهاب الدين أبو العبّاس أحمد بن

---

(١) راجع موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ١ : ١٠ .

عبدالوهّاب المعروف بالنويري (ت ۷۳۲ هـ = ۱۳۳۲ م) والذي اشتهر بكتابه «نهاية الارب في فنون العرب»، وهو في الحقيقة كتاب فلك وجغرافية وطبيعيّات وتاريخ واجتماع وآداب وسياسة. ولم يقصد النويري أن يعالج هذه الموضوعات معالجة علمية بقدر ما أراد أن ينسّقها تنسيقاً يُسّهلُ الرجوعَ اليها على الادباء. والكتاب ضخم، وفيه معارف جليلة وفيرة في حياة العرب وعاداتهم خاصة.

ومن أعلام المؤرّخين اسماعيل بن عليّ المعروف بالملك المؤيّد أبي الفداء.

كان أبوالفداء من أعقاب الايّوبيين، دخل في خدمة المماليك ثم استطاع أن ينال عندهم حظوة وجاهاً وأن يتولّى حكم مدينة حماة (۷۱۰ هـ = ۱۳۱۰ م). وكانت وفاته سنة ۷۳۲ هـ (۱۳۳۱ م).

وكان أبوالفداء أديباً مؤرخاً ومن الذين يشجّعون العلم والأدب. وله كتب أشهرها «المختصر في أخبار البشر» اختصر فيه تاريخ ابن الاثير ثم استمر فيه الى سنة ۷۲۹ هـ وطواه على لَمَحَاتٍ من الحياة الاجتماعية والادبية والعلمية.

ومن المؤرّخين لرجال الاسلام في الدين والعلم الإمامُ الحافظُ شمسُ الدين محمد بن أحمد الذهبيّ (ت ۷٤۸ هـ = ۱۳٤۷ م)، له من الكتب: تاريخ الاسلام وطبقات مشاهير الاعلام — دول الاسلام (تاريخٌ عامّ للدول الاسلامية) — ميزان الاعتدال في نقد الرجال (رواة الحديث) — العِبَر في أخبار البشر ممن غبر — تاريخ سيَر أعلام النبلاء.

ومن المؤلفين الذين تناولوا موضوعات متنوّعة شهاب الدين أبو العباس أحمد بن فضل الله العُمَريّ (ت ۷٤۸ هـ) وان كانت شُهرته قائمة على «مسالك الابصار في ممالك الامصار»، وهو كتاب مقصودةٌ به الجغرافيةُ وان كان يجمع تاريخاً وأدباً واجتماعاً وجوانبَ من العلوم الطبيعية.

ومن المجتهدين المصلحين في هذه الحِقبة أبو عبدالله محمد بن أبي‌بكر بن

أيوب الزرعي[1] الدمشقي (٦٩١ – ٧٥١ هـ) المعروف بابن القيّم أو بابن قيّم الجوزية لأن أباه كان قيّماً على الجوزية، وهي مدرسة كانت في دمشق منسوبة الى محيي الدين بن حافظ بن الجوزي. وكان ابن القيّم تلميذاً لابن تيمية، وقد عُنِيَ ابن تيمية به عناية خاصة فنشأ مثله سلفياً مقاوماً للبدع فناله من الاضطهاد والاعتقال مثل ما كان قد نال شيخه ابن تيمية. ولقد رأى ابن القيّم أن الاصلاح الحقيقي للمسلمين هو توحيد آرائهم في الشرع بنبذ الخلافات المذهبية. ثم انه رأى أن ذلك ممكن اذا تركنا تقليد الآباء وذوي الجاه منا في أمورنا واعتمدنا ما ورد في القرآن وفي الحديث النبوي ثم تركنا التلاعب بأحكام الدين جرّاً لمنافع الدنيا بشيء سمّاه الفقهاء «الحيل الشرعية». والحيلة الشرعية في الاصل هي التحيّل على قلب طريقة مشروعة وضعت لأمر معيّن واستعمالها في حالة أخرى توصّلا الى اثبات حق أو دفعاً لمظلمة أو تيسيراً لعمل تدعو اليه الحاجة، على شرط ألا تهدم الحيلة الشرعية مصلحة شرعية[2]. فمن الحيل الشرعية المحرمة عند الجميع أن يُقرِض رجلٌ مائة دينار مثلاً ويشترط المقرض عليه أن يرد له المائة ديناراً وأن «يَهَبُهُ» فوقها ديناراً أو خمسة دنانير أو أكثر. ان استعمال كلمة «يهبه» هنا حيلة شرعية، ولكنها محرّمة لأن العمل (أخذ خمسةٍ فوق المائة المقترضة) رباً صريح. أما الحيل المباحة فانها اذا تؤمّلت لم تكن حيلاً «بل تطبيقاً جانبياً للأحكام». ولكن يبدو أن الفقهاء كانوا في أيام ابن القيّم كثيري اللجوء الى الحيل الشرعية فتشدّد ابن القيّم في اجازتها ما لم تكن ظاهرة الاباحة حتى يَستوِيَ فيها التحيّل والجواز. وكذلك قبل ابن القيّم القياس، ثم أنكر من التصوّف ما كان متطرّفاً أو مخالفاً للشرع.

---

(١) زرع قرية في حوران.

(٢) راجع فلسفة التشريع الاسلامي لصبحي المحمصاني (الطبعة الثانية، بيروت ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م) ١٦٨.

ولابن القيّم عدد من الكتب بعضُها مُشابهٌ جداً لكتب شيخه ابن تيمية : شفاء الغليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل — أعلام الموقّعين عن رب العالمين — الطرق الحكمية في السياسة الشرعية — هداية الحيارى من المسلمين والنصارى — القصيدة النونية (الكافية الشافعية في الانتصار للفرقة الناجية) — القياس في الشرع (راجع كتب ابن تيمية) — زاد المعاد في هدى خير العباد — التبيان في أقسام القرآن .

ومما يجب أن يشار اليهم في هذه الحِقبة من علماء الرياضيات شهاب الدين ابن الهائم الفَرَضي المَقْدسي المتوفي في القدس سنة ٨١٥ هـ (١٤١٢ م) ، وكان على شيء من البراعة في الحساب والجبر وفي الفرائض (تقسيم المواريث) ولذلك يلقّب بالفرَضيّ . ولابن الهائم من الكتب رسالة اللمع (في الحساب الذهني الذي لا نستعمل فيه الورق والقلم) — الوسيلة (في الحساب ، مثل اللمع) — مرشد الطالب الى أسنى المطالب (في الحساب) .

ومنهم غياث الدين جمشيد بن مسعود المعروف بالكاشي (ت نحو ٨٤٠ هـ = ١٤٣٦ م) لأنه من أهل كاشان . ثم انه انتقل الى سمرقند وعمل مع علاء الدين بن أولوغ بك بن شاه رُخ أمير بلاد ما وراء النهر (٨٥٠ — ٨٥٣ هـ) في مرصد سمرقند .

المَغْرِبُ

«إفريقِيَةُ والمَغْرِبُ وَالأندَلُس»

بدأ العرب الفتحَ في إفريقِيَةَ وراء مِصْرَ غرباً معَ مجيء عثمانَ بن عفّانَ الى الخلافة ، سنة ٢٣ هـ (٦٤٤ م) ، ولكن لم يستقر الفتح العربي في ما بين مصر وتونس إلا نحو سنة ٥٠ هـ (٦٧٠ م) . وكان ذلك راجعاً الى سببين ، أولهما أن الروم البيزنطيين أصرّوا على الاحتفاظ بالجزء الغربي من أمبراطوريتهم أطولَ مدةٍ ممكنة بعد أن أجلاهُمُ المسلمون عن الجزء الشرقي منها في مدة قصيرة جداً ؛ وكان الفرنجة النازلون في غربي أوروبّة يساعدون الروم في ذلك صدّاً للموجة العربية الزاحفة نحو الغرب . وكان الروم والفرنجة يسيطرون على جميع شواطىء المغرب . ثم ان جانباً غير قليل من البربر ، سكان افريقية غرب مصر ، كانوا على الوثنية وكان في طبيعة رؤسائهم ومصلحتهم أن يصدّوا جيوش التوحيد .

وفي مدى جيل من الدهر دخل البربر في دين الله وأصبحوا جنود الفتح تحت رايته . ومع أن القيادة العليا لفتح الاندلس كانت لموسى بن نصير ، وهو عربي ، فان القيادة العملية كانت لطارق بن زياد وهو من البربر . ثم ان الجنود العرب كانوا قِلّةً ضئيلة بالاضافة الى البربر الذين كانوا يتلاحقون موجاتٍ متتاليةً من قلب المغرب .

وفتح المسلمون الاندلس في مدى عامين اثنين بين سنة ٩٢ و ٩٤ هـ (٧١١–٧١٣م)، والاندلس تزيد في مساحتها على ستمائة ألف كيلومتر مربع .

والذي ساعد المسلمين على فتح الاندلس بسرعة نُفْرَةُ أهل الاندلس الوطنيين من الظلم الاجتماعي (الديني والسياسي) الذي كان حكّامهم القوط والروم يُنْزِلونه بهم.

لقد كان فتح الاندلس باسم دولة بني أمية ، ولكنّ بُعدَ عاصمة الامويين عن الاندلس واضطراب الامور على الامويين في الشام وخراسان شغَلا الامويين عن الاندلس الا قليلاً. من أجل ذلك كثرت الاضطرابات في الاندلس في عصر الولاة، منذ الفتح الى أنِ آستبدَ بالاندلسِ عبدُ الرحمن الداخلُ سنة ١٣٨ هـ (٧٥٦ م) وأسّس فيها دولة مروانية[١].

بنو أمية في قرطبة

وقف عبد الرحمن الداخل على الحياد في كلّ شأن لا يتّصل به مباشرة ، كما فعل معاوية لمّا أسّس الدولة الاموية في الشام. ولم يتّخذ عبد الرحمن لقب «خليفة» — مع أن حُجّته في الاستيلاء على الاندلس أنه كان يريد أن يعيد دولة الخلفاء الامويّين — بل اكتفى بلقب «أمير» كيلا يثير العبّاسيين في العراق وأنصار العبّاسيين في الأندلس نفسها.

وكذلك قطع عبد الرحمن صلته بالمغرب كي يتفرّغ للاندلس وحدَها. في ذلك الحين نبتت الدولة الرُسْتَمية في تاهرت (القطر الجزائري) ، سنة ١٤٠ هـ (٧٥٧ م) ، وهي دولة للخوارج الإباضية أسّسها عبد الرحمن بن رُسْتَمَ المنتسبُ الى القائد الفارسيّ رُستَم الذي قتله العرب في معركة القادسية.

ولم يحالف عبد الرحمن الروم على العباسيين ؛ ولا قاتل الروم والفرنجة. ولما ظنّ شارلمان المشهور أن مسالمة عبد الرحمن قد تكون ضعفاً ثم هاجم الاندلس (١٦١ هـ = ٧٧٨ م) ، تصدّى له عبد الرحمن وهزمه هزيمة مُنكَرَةً تحدّث بها التاريخ والأدب فنشأت على حواشيها أغنية رولان المشهورة في تاريخ الادب الفرنسي.

---

(١) راجع فوق ، ص ١٩٧.

وكان عبد الرحمن نافذ البصيرة في العُمران ، وقد وسّع جامع قرطبة وهندس فيه نظاماً من الأعمدة جعلته مثل غابة من النخيل ، ولكن ظلّ كل مُصَلٍّ حيث كان من المسجد يرى الامام على المنبر وفي المحراب . وقبل أن يُتوفّى عبد الرحمن سنة ١٧٢ هـ (٧٨٨ م) ، ضمن بقاء الحكم في عقبِه .

وجاء بعد عبد الرحمن ابنه هشام الرضيّ ، وفي أيامه انتقل المذهب المالكي الى الاندلس ، وكان أهل الاندلس من قبلُ على مذهب الامام الاوزاعي . ولقد استقرّ المذهب المالكي في الاندلس لأسباب منها أن رِحلة أهل المغرب والاندلس كانت الى الحجاز فاحتك فقهاؤهم بالامام مالك نفسه ثم نشروا مذهبه في صِقعهم . ويرى ابن خلدون أيضاً أن حال أهل المغرب من البداوة كانت كحال أهل الحجاز . فكان المذهب المالكي أقرب الى بيئتهم وتفكيرهم . ويَحسُنُ ألا ننسى أن الدولة المروانية في الاندلس لم تشأ تشجيع المذهب الحنفي الذي كان يتّسع في العالم الاسلامي يومذاك لأنه في الواقع كان مذهب الدولة العبّاسية .

وفي أيام هشامٍ الرضيّ أيضاً نشأت الدولة الإدريسية[1] .

وبعد هشامٍ الرضيّ جاء ابنه الحَكَمُ الرَبَضي ، سنة ١٨٠ هـ (٧٩٦ م) ، ولم يكن قديراً كجَدّه ولا تقياً كأبيه ؛ ثم استكثر من الجنـود العُلوج والمستَعرِبين[2] . واستغلّ الدعاة العبّاسيون والفقهاء حالَ الحَكَمِ هذه وأثاروا عليه أهل الرَبَض (الجانب الجنوبي من قُرطبة) فكانت هَيْجةُ الربض الاولى والثانية سنة ١٨٩ و ٢٠٢ هـ (٨٠٥ و ٨١٨ م) فقُتل من أهل الربض خَلْقٌ كثيرون ، ثم اجلى الحكمُ ستين ألفاً منهم عن الاندلس . وبين الهيجتين في قرطبة كانت وقعة الحُفْرة في طليطلة ، سنة ١٩١ هـ (٨٠٧ م) حيث دبر الحكم مع قائده عمروس بن يوسف مقتل سبعمائة من رؤساء

---

(١) راجع فوق ، ص ٢٣٧ — ٢٣٨ .

(٢) العلوج : الفرنجة . المستعربون : الفرنجة الذين تعلموا اللغة العربية ولكن لم يدخلوا في الاسلام .

المولّدين[1] الذين كانوا يكثرون الثورة عليه . على أن العصبية العربية ضعفت كثيراً في أيام الحكم لكثرة اختلاط العرب بالمولدين من طريق الزواج ، كما كان قد حدث في المشرق لما كثر الاختلاط بالزواج أيضاً بين العرب والموالي .

وخلف عبدُ الرحمن الاوسط [2] أباه في الحكم ، سنة ٢٠٦ هـ (٨٢٢ م) ، وفي أيامه أثارت البابوية بمعونة الفرنجة في فرنسة حركة الاستخفاف في وجه الدولة العربية ، وذلك بأن يقوم مستعرب قرب جامع قرطبة فيستخف بالرسول (يشتمه مثلاً) . وكان الجمهور من المسلمين يثور بالمستخفّ ويقتله . وبعد قليل يقوم مستخف يفعل فعل صاحبه فيَحُلُّ به ما حلّ بصاحبه . ثم تمادت الفتنة وأدركت الدولة الخطرَ من بقاء الأمر في يد العامة من الطرفين ، فأصبح الشرطة يَقْبِضون على المستخفّ ويحملونه الى القاضي . فكان القاضي يحاكمه على الاخلال بالامن ثم يأمر بقتله .

عند ذاك اجتمع رجال الدين والزعماء من المستعربين وأصدروا منشورا يأمرون فيه العامّة منهم بالتوقّف عن هذه الحركة الرعناء التي باتت تُهدّد المصالح السياسية والاقتصادية ؛ وكان نفرٌ كثيرون من المستعربين في مناصب الدولة العادية والعالية . واستجاب العامة من المستعربين لرؤسائهم .. ولم تشأ البابوية أن تَقِفَ هذه الحركةُ فبرزَ الرُّهبان بأنفسهم لمتابعة حركةِ الاستخفاف . ولكنّ سياسة الدولة لم تتبدّل .

عندئذ لجأت البابوية والفرنجة الى تنظيم ثورات مسلحة واختاروا لها رؤساءَ يتظاهرون بالإسلام استدراجاً لعوّام المسلمين . واشتهر من هذه الثورات ثورة عمر بن حفصون التي تمادت واتّسعت ثم استولى القائمون بها على قِلاعٍ منيعة وبقاع وسيعة وهدّدوا قرطبة نفسها .

بدأت هذه الثورة سنة ٢٥٦ هـ (٨٧٩ م) ، في أيام الامير محمد بن عبد الرحمن . ولقد عَجَزَ الامراء الامويون عن القضاء عليها لأنها كانت تُغذّى

(١) المولدون في الاندلس هم المسلمون الذين كانوا ينتمون الى أصل فرنجي .

(٢) سماه المؤرخون الاوسط لأنه جاء بعد عبد الرحمن الداخل وقبل عبد الرحمن الناصر .

من الخارج تغذية وافية منظّمة. وكثيراً ما كانت قرطبة تجرّد جيشاً على الثائرين فيُقتل منهم عشرات الألوف ثم يُغنم منهم من الاسلحة والدروع ما لا يحصى، وعليها كلّها شاراتُ البلاد التي صنعت فيها، في جميع أنحاء أوروبة خارج الاندلس. وكاد الحكم الاموي أن ينقرض بتنازع الامراء وبممالئة نفر من الامراء للثائرين أحياناً.

كان ذلك في امارة عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن الأوسط الذي حكم من سنة ٢٧٥ الى سنة ٣٠٠ هـ (٨٨٨ – ٩١٢ م). وخطر لعبد الله أن ينقذ الحكم العربي من محنته فقتل نفراً من اخوته وأبنائه: قتل ابنه محمداً غيلة ثم اتهم ابناً آخرَ له بقتله فقتله جَهْرةً. بعدئذ رتّب الأمور على شكل يحول بين اخوته وأبنائه الباقين وبين الُحكم، وعمل على أن يَخلفُه حفيدُه عبدُ الرحمن بن محمد المقتولِ. وكان نظرُ عبدِ الله صائباً في حفيدِهِ الشابّ. وجاء عبد الرحمن الى الحكم والمشاكل كثيرة: فوضى الادارة، واستبداد آل الحجّاج وآل خلدون بمدينتي اشبيلية وقَرْمونة وما حولهما، وثورة عمر بن حفصون.

وعكف عبد الرحمن على اصلاح الادارة وعلى التغلّب على آل خلدون وآل الحجاج وعلى القضاء على ثورة ابن حفصون في وقت واحد. ففي سنة ٣٠١ هـ استطاع أن يتغلّب على الاسرتين المستبدتين وأن يعيد اشبيلية وقرمونة الى سلطان قرطبة.

أما ثورة ابن حفصون فتمادت. ولما مات ابن حفصون، سنة ٣٠٥ هـ (٩١٧ م) خلّفه أبناؤه في الثورة ثم تتابعوا واحداً إثْرَ واحدٍ في مدى عشْرِ سنوات. وقد دامت تلك الثورة خمسين سنة.

واقتضت الاحوال أن يتلقّب عبد الرحمن بن محمد بالخلافة.

كان الفاطميون في المغرب يقاومون الدولة الاموية في الاندلس باسم الامامة الدينية؛ وكانت البابوية تحرّك المستعربين في الاندلس باسم السلطة الروحية. ولم يكن بامكان عبد الرحمن بن محمد أن يجابه هاتين القوتين الدينيتين الا بقوة من جنسهما. ثم ان الخلافة العبّاسية كانت قد فقدت سلطانها — ونحن

الآن في أيام المقتدر العبّاسي ، ومؤنس الخادم يتحفّز للاستيلاء على الحكم ليتلقب بلقب أمير الأمراء . وكان الفارابي في ذروة نُضْجه ، والمتنبي في الثالثةِ عشْرةَ من عمره — وكان عبد الرحمن بن محمد قد حقّق في الاندلس اصلاحات داخلية وتغلّب على الثورات وجعل للاندلس مَهابة في قلوب أعدائها .

ففي يوم الجمعة مستهلّ ذي الحِجة من سنة ٣١٦ (أوائل ٩٢٩ م) تلقّب بالخلافة وتسمّى باسم عبد الرحمن الناصر . وكان من حسن حظ الاندلس أن عاش عبد الرحمن في الحكم خمسين سنة ازدهرت فيها الاندلس في الحضارة والثقافة وحلّت قرطبة في الميدان الدولي محل بغداد .

وبعد عبد الرحمن الناصر جاء ابنه الحكم المستنصر عالِمُ الامويين في الاندلس ، فقد كان يرعى العلم والعلماء ويبعث الخبراء الى أطراف العالم يجمعون له الكتب حتى بنى مكتبة جمعت فيما قيل أربعَمِائةِ ألفِ مجلّدٍ .

وكان الحكَم قد جاء الى الحكْم صغيراً فاتّسع بذلك المجال أمام شابٍّ ناشيء لأنْ يتدرج حتى يصل الى منصب حاجبٍ (رئيس للوزراء) ، ذلك هو محمدُ بن أبي عامرٍ الذي أقام الحكم في الخلافة وحارب الاعداء في خمسين غزوةً ما هُزِم في واحدة منها . وتوفي المنصور بن أبي عـــامر (٣٩٢ هـ = ١٠٠٢ م) فتردّتِ الاندلس في فتنة بين العرب والبربر على تنصيب الخلفاء دامت جيلاً من الدهر ثم انقرض فيها ملك الامويين في الاندلس سنة ٤٢٨هـ (١٠٣٧ م) ، قبل أن يُتوفّى ابن سينا في المشرق ببضعة شهور .

ملوك الطوائف

ومنذ بدأت الخلافة المروانية بالضعف بدأت الدويلات تنبت فيها ، كل دويلة تتألّف من مدينة أو مدينتين وعدد من القرى حولها . كان أصحاب هذه الدويلات يُسَمَّوْن ملوكَ الطوائف . واشتهر من أصحاب هـــذه الدويلات بنو هود في سَرَقُسْطة ، وبنو ذي النون في طُلَيْطُلَة ، وبنو الافطس في بَطَلْيَوْس . وبنو عبّاد في إشبيلية ، وكانت دولتهم أوسع دويلات الطوائف رقعة وأعظمها جاهاً وثروة . ولكن لم يكن لجميع هذه

الدويلات قيمةٌ سياسية ولا قوة تدفع بها عن نفسها . من أجل ذلك خضع جميع أصحاب هذه الدول لملوك الاسبان الذين كانوا ينبتون وينشأون شيئاً فشيئاً . ومع أن ملوك الطوائف كانوا يدفعون جزية لملوك الإسبان في سبيل حماية وهمية ، فان ملوك الاسبان كانوا يقْرِضون هذه الدويلات من أطرافها كلّما وجدوا سبيلاً الى ذلك .

المرابطون

في مطلع القرن الخامس للهجرة (الحادي عَشَرَ للميلاد) بنى ابو محمد واجاج اللمطي المصمودي في بلدة نفيس في السوس الاقصى (المغرب) داراً للعلم وقراءة القرآن سمّاها «دار المرابطين» . وفي سنة ٤٣٠ ﻫ (١٠٣٩ م) ارسل واجاج اللمطي رجلاً من اتباعه اسمه عبد الله بن ياسين الجزولي لتثقيف قبيلة صَنهاجة أكبر قبائل المغرب وأقواها .

وفي مدى أربع أعوام لم يجتمع حول عبد الله بن ياسين سوى بضعة آلاف سمّاهم «المرابطين» فأدرك أن الدعوة الصالحة وحدَها لا تنجح فبدأ يغزو القبائل ليحملها على العلم وعلى الحق : غزا قبيلة كدّالة ولمتونة ومَسوفة ، فسارعت سائر قبائل صنهاجة عندئذ الى مبايعته .

وتوالى على قيادة هذه الحركة نفر من القادة المخلصين الاشداء حتى نهض شابٌ اسمُهُ يوسفُ بنُ تاشفينَ فأقام دولةً وبنى مدينة مُرّاكُش (٤٥٤ ﻫ — ١٠٦٢ م) . وقد امتدّ ملك يوسف بن تاشفين حتى عمّ المغرب كله او كاد .

معركة الزلاّقة (٤٧٩ ﻫ = ١٠٨٦ م) :

ألحّ الإسبانُ على المدن الاندلسية يأخذونها واحدة واحدة ، فاستنجد ملوك الطوائف بيوسف بن تاشفين فجاز يوسف الى الاندلس وواقع الاسبان في معركة الزلاّقة ، قرب بَطَلْيَوْسَ ، في منتصف الحدود بين اسبانيا والبرتغال اليوم . وهزمهم هزيمة منكرة ورد أذاهم عن الأندلس . ولكن ملوك الطوائف سَرعانَ ما عادوا سيرتَهم الاولى من التنازع فاستأنف ملوك الاسبان اعتداءهم .

وخاف يوسف بن تاشفين أن تذهب الأندلس كلّها ثم يمتدّ خطر الاسبان الى المغرب ، فجاز الى الاندلس وقضى على ملوك الطوائف (٤٨٣ - ٤٩٣ هـ) ووحّد الاندلس وحارب الاسبان . فمدّ عمله هذا في عمر العرب في الاندلس مائةَ عام .

واختلف المؤرخون في موقفهم من يوسف بن تاشفين واستيلائه على الاندلس: منهم من مدحه لأنه حفظ الاندلس من الضَّياع وشيكاً باختلاف ملوك الطوائف ومنازعاتهم ؛ ومنهم من ذمه ونسبه الى الطمع بالأراضي الاندلسية. أما الذين ذموه فهم نفر من المؤرخين والشعراء الذين كانوا يتكسبون من بلاطات ملوك الطوائف المتعددة . ولا ريبَ في أن يوسف بن تاشفين قد أحسن صنعاً بالاستيلاء على البلاد من يد ملوك الطوائف وحال دون أن تقع وشيكاً في يد الاسبان .

وتعاقب على عرش المرابطين بعد يوسف بن تاشفين أربعة ملوك لم يكن في أيامهم ما يذكر . أما ولاة المرابطين في الأندلس فانغمسوا بعد أمد في الترف . ثم عاد أهل الاندلس الى التنازع والاستنجاد بالاسبان .

الموحدون

وفي أواخر القرن الخامس للهجرة ضعف المرابطون ودب الفساد في دولتهم فنهض في المغرب رجل اسمه أمغار [1] بن تومرت من قبيلة هَرْغَةَ احدِ بطون مصمودةَ من أهل السوس يدعو الى الاصلاح بالرجوع الى الدين . وبعد أن تلقّى ابن تومرت العلم في قرطبة رحل الى المشرق فحجّ ثم زار بغداد سنة ٤٩٩هـ(١١٠٥م) ولقي فيها نفراً من اتباع الغزّالي ومن الاشعرية . ولما عاد الى المغرب (٥١٥ هـ= ١١٢١ م) في أيام علي بن يوسف بن تاشفين ، بدأ يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويأمر أتباعه بأن يغيّروا المنكرات بأيديهم فيريقوا زِقاقَ الخمر ويكسروا آلات اللهو (كما كان يفعل الحنابلة في بغداد) ، وكان يقول : اذا لم يحمل السلطان رعيّته على أمور الشرع بالقوة كان شريكاً لهم في الآثم .

---

(١) كلمة « أمغار » في البربرية تعني الشيخ .

وبعد مناظرات جرت بين ابن تومرتَ وبين فقهاء المرابطين في حضرة علي بن يوسف بن تاشفين ادرك ابنُ تومرت ، كما كان عبد الله بن ياسين قد أدرك من قبل ، أنْ لا بدّ من الجهاد حتّى تنجح الدعوة الصالحة . فغادر مدينة مراكش الى قرية حصينة موغلة في جبال الأطلس تدعى تينملّ وبنى فيها مسجداً جعله مركزاً لدعوته ثم عكف على وضع الاسس لبناء دولة .

واختار ابن تومرت عشرةً من أشد أصحابه له إخلاصاً منهم عبد المؤمن ابن علي وأبو حفص عمر بن يحيى الهنتاني وابراهيم بن اسماعيل الخزرجي وأبو محمد عبد الواحد الحضرمي ، وسمّاهم « المهاجرين الأولين » أو مجلس العشرة أو الجَمعة ثم جعل تحتهم جماعة تتألف من خمسين شخصاً سمّاهم آيــة الخمسين ؛ ثم جعل تحت هؤلاء طبقات تتسع اتّساعاً هرمياً وتستغرق جميع أتباعه . وفي هذا الدور تسمّى ابن تومرت بالمَهْدِيّ وذكر أنه إمام معصوم ليُضفيَ على دعوته وجاهةً ويجعل فيها وازعاً دينياً قوياً . ثم سمّى أتباعه الموحدين .

وفي ٥١٧ هـ (١١٢٣ م) أرسل المهدي بن تومرت جيشاً بقيادة عبد المؤمن ابن علي لقتال المرابطين ، ولكن هذا الجيش انهزم هزيمة منكرة فأعلن المهدي أن قتلى تلك المعركة شهداء ليثبّت بذلك نفوس أتباعه .

وتوفي المهدي بن تومرت فجأة (٥٢٢ هـ = ١١٢٨ م) فكتم اصحابهُ موتَه حتّى اتفقوا على من يَخلِفُه ، فان كل قبيلة قوية كانت تطمع في أن يكون رئيس الموحدين منها . وكان ممن تتجه الانظار اليهم الشيخُ ابو حفص عمر بن يحيى الهنتاني لمكانة قبيلته ولمقامه هو في دعوة الموحدين . وتنازل ابو حفص باسم قبيلته عن حقّه وقدّم لرئاسة الموحدين عبد المؤمن بن علي[1] . وكان عبد

(١) كما كان عبد الرحمن بن عوف قد فعل في الشورى التي عينها عمر بن الخطاب لاختيار خليفة بعده ، فان عبد الرحمن كان يملك صوتين في تلك الشورى ؛ كان اصحاب الشورى ستة نفر ، وكان عمر قد قال لهم : إذا انقسمّ ثلاثة وثلاثة فكونوا مـع الذين فيهم عبد الرحمن . ولما تعقدت الامور في الشورى قال عبد الرحمن ان الذي يتنازل عن حقه في الخلافة يحق له ان يختار الخليفة المقبل . فلم يرضَ احد ان يتنازل عن حقه . فتنازل هو عن حقه =

المؤمن من قبيلة كومية الصغيرة ومن اتباع المهدي المرموقين . وبايع الموحدون عبد المؤمن في مسجد تِينمِلّ (٥٢٦ هـ = ١١٣٢ م) .

وتابع عبد المؤمن قتال المرابطين . وفي معركة وهران (رمضان ٥٣٩ = أوائل ١١٤٥ م) سقط تاشفين (بن علي بن يوسف بن تاشفين) قتيلاً . ثم استولى الموحدون على فاس (٥٤٠ هـ) وعلى مراكش (٥٤١ هـ) فزالت بذلك دولة المرابطين .

وثار محمد بن هود بن عبد الله السلاوي على الموحدين وتمادت ثورته فأرسل الموحدون اليه جيشاً بقيادة أبي حفص الهنتاني فتغلب أبو حفص عليه وقتله (٥٤٢ هـ) فلقبه الموحدون «سيف الله» تشبيهاً بخالد بن الوليد .

وأبى بنو مَرينَ الخضوع للموحّدين فنَجَوْا الى الصحراء . واستولى الموحدون على مِكناس (٥٤٣ هـ) ، ثم طهّروا سواحل المغرب كله من الافرنج النورمنديين اصحاب جزيرة صقلية .

ولما توفي عبد المؤمن (٥٥٨ هـ = ١١٦٣ م) خلفه ابنه ابو يعقوب يوسف . وبعد ابي يعقوب تولّى ابنه أبو يوسف يعقوب (٥٨٠ هـ = ١١٨٤ م) وهو المعروف بالمنصور الموحّديّ صاحب الفتوح المظفرة في الاندلس والذي اشتهر برعاية العلم والفلسفة .

هجرة العرب (البدو) الى المغرب : بنو هِلال وبنو سُلَيم :

في أواسط القرن الخامس الهجري (أواسط الثاني عَشَرَ للميلاد) هاجر عدد من القبائل العربية من شبه جزيرة العرب الى مصر . فلما انتقل الفاطميون الى مصر وترك المُعِزّ بن باديسَ الصنهاجي دعوتهم ، أرادوا أن يُغيظوا أهل المغرب فسرّحوا اليهم بني هِلالٍ وبني سُلَيمٍ الذين انتشروا «في أقطار إفريقية (تونس) مثل الجراد لا يمرون بشيء الا أتَوْا عليه» . والى هؤلاء يشير ابن خلدون حينما يتكلّم على العرب ويقول إنّهم أبعد الناس عن سياسة الملك

= وأراد ان يقدم علياً فأبى علي ان يَنزِلَ على شرطه باتّباع سياسة أبي بكرٍ وعُمرَ ، فقدم للخلافة عثمان .

وإنهم اذا تغلّبوا على بلاد أسرع اليها الخراب (المقدمة ٢٦٣ — ٢٦٩). وابن خلدون يعني بالعرب هنا «بدو العرب» في مقابل «بدو البربر».

معركة الأرك (٥٩١ هـ = ١١٩٥ م):

كان بين أهل الاندلس والاسبان هدنة مدّتها خمسُ سنوات. فلما انتهت الهدنة قام ألفونس الثامن ملك قشتالة بهَجَمات على المدن الاندلسية يستولي على بعضها ويخرّب بعضها. وكانت حشود عظيمة من الافرنج الصليبيين القادمين الى بلاد الشام تنزل على شواطىء اسبانية وتحارب المسلمين الى جانب الاسبان. فجاز المنصور الموحديّ الى الاندلس للجهاد ولقي الإسبان على مقربة من قلعة الأرك، شَمالَ قُرطبة، فسقط من الاسبان والافرنج ثلاثون ألفَ قتيلٍ (فيما قيل) وعاد الى أهل الاندلس شيء من الثقة بالنفس ومن الشعور بالقوة.

استيلاء الموحدين على الاندلس:

في الوقت الذي كان عبد المؤمن بن علي يخضع المغرب كان أيضاً يحاول الاستيلاء على الاندلس. وكان بنو غانية، أنصار المرابطين وأقاربهم، يتولّوْن قسماً كبيراً من الأندلس ولاةً للمرابطين. وأمسك بنو غانية الحبل من طرفيه: انضم بدران بن محمد المسوفي الى الموحدين فوجّهه عبد المؤمن الى الفتح في الاندلس، اما يحيى بن علي المسوفي فحارب الموحدين حيناً ثم اضطر الى ان يستسلم اليهم. ولما قاتل يحيى المسوفي الموحدين استنجد بملك قشتالة على حصون يؤديها اليه. فاستولى الطاغية على عدد من قواعد الاندلس مثل إشبونة وماردة وشنترين وشنتمرية ثم طلب المزيد أو يتركَه وشأنَه. فقرّر يحيى المسوفي عندئذ أن يستسلم للموحدين. وفي سنة ٥٤٦ هـ (١١٥١ م). جاز أبو حفص الهنتاني الى الاندلس واستّرد عدداً من مدنها من يد الاسبان. وبعد عشر سنوات جاز عبد المؤمن بنفسه الى الاندلس، واستّرد مدناً كثيرة ووطّد الحكم الموحدي فيهـــا.

الدولة الحفصية في تونس:

ثم قوي امر يحيى بن اسحق المسوفي المعروف بابن غانية، وكان من اعقاب

المرابطين ، فاستولى على شرقي القطر التونسي وعلى طرابلس الغرب . ولكن السلطان الناصر بن المنصور تغلب عليه واستولى على مدينة المهدية (٦٠٢ هـ = ١٢٠٦ م) وجعل عبد الواحد بن ابي حفص الهنتاني والياً عليها وأميراً اعترافاً بفضل ابي حفص الهنتاني على الموحدين . وهكذا نبعت الدولة الحفصية في تونس (٦٠٣ هـ) .

غزوة العِقاب (٦٠٩ هـ = ١٢١٢ م) في الاندلس :

اشتدت وطأة الاسبان على أهل الاندلس فجاز الناصر للجهاد وواقع الاسبان في موضع يعرف بحصن العِقبان . ولكن المسلمين انهزموا ودلت هزيمتهم على ذهاب قوتهم في الاندلس ، كما دلت على ضَعف عصبيتهم في المغرب .

المرينيون في المغرب الاقصى :

بنو مَرِين من قبيلة زِنانة ، وكانوا بدواً أشداءَ كثيري العدد ينزلون في جنوبي المغرب الاقصى . فلما انهزم الناصر في معركة العقاب بالاندلس تحركوا شمالاً وجعلوا يقاتلون الموحدين بقيادة رئيسهم عبد الحق بن محيو .

في هذه الاثناء جعل الحفصيون ايضاً يقاتلون الموحدين وينازعون المرينيين .

بنو عبد الواد في المغرب الاوسط (القطر الجزائري) :

كان بنو عبد الواد ولاةً للموحدين على المغرب الأوسط . فلما ضعف الموحّدون أسّس جابر بن يوسف (٦٢٧ هـ = ١٢٣٠ م) دولة بني عبد الواد . وفي سنة ٦٣٣ هـ استقل يَغْمُراسن بن زيّان بالمغرب الاوسط واتخذ تِلِمْسان عاصمة . وكانت الحرب سِجالاً بين بني عبد الواد وبين الحفصيين أصحابِ تونسَ والمرينيين . وفي ٧٣٧ هـ (١٣٣٦ م) استولى بنو مرين على تلمسان وزالت دولة بني عبد الواد .

المرينيون والحفصيون :

وعاش المرينيون والحفصيون في المغرب جنباً الى جنب : المرينيون في

المغرب الاقصى والحفصيون في المغرب الادنى (القطر التونسي) يتنازعون ويتسالمون. وقد كان لهم كلّهم جهاد في الاندلس؛ ولكن المرينيين كانوا في ذلك أبعد أثراً.

دولة بني الأحمر (أو بني نصر) في غَرناطة (الأندلس)

في مطلع القرن السابع للهجرة (الثالثَ عَشَرَ للميلاد) كان لا يزال في الاندلس، الى جانب الحكم الموحدي، ظلٌّ من الحكم المحلّيّ: كان لا يزال لبني غانية سلطان في الجزائر الشرقية (جزائر البليار: ميورقة ومنورقة ويابسة)؛ ولبني مرادنيش (وأصلهم من الفرنجة) عصبية ووجاهة في بلنسية ومُرْسِية وشاطبة وغيرها.

ولما اشتد ضعف الموحدين، في أيام الناصر الموحدي، وأخذوا يتنازعون على الملك في المغرب وعلى الولاية في الاندلس ثم جعل كل والٍ منهم يستظهر بالطاغية على منافسيه ويتنازل في سبيل ذلك عن الحصون والمدن الاندلسية، يئس أهل الأندلس من حكم الموحدين ورَجَوْا التخلّص منه. وقد تصدّى للثورة على الموحدين محمد بن يوسف بن هود (من أعقاب بني هود ملوك الطوائف في سرقسطة): ثار في الصُخيرات من منطقة مرسية ثم دخل مرسية نفسها سنة ٦٢٥ هـ (١٢٢٨ م) وخطب للمستنصر العباسي (والد المستعصم آخرِ الخلفاء العباسيين) وتسمّى بأمير المسلمين. وامتد سلطان محمد بن يوسف ابن هود في جَنوبيّ شرقيّ الأندلس ثم على سبتة في العدوة المغربية. وزال ملك الموحدين عن الاندلس.

وبعد بِضْعِ سنواتٍ تصدى لمنافسة محمد بن يوسف بن هود على حكم بقايا الاندلس رجلٌ اسمه محمدُ بن يوسف بن نصر، وكان من أرْجونة أحد حصون قرطبة، ثم بايع (٦٢٩ هـ) لأبي زكريا يحيى الحفصي (لأن ابن هود كان قد بايع للمستنصر العباسي). ثم عاد ابن نصر فبايع لابن هود لما وصل إلى ابن هود خطاب المستنصر العباسي.

واشتدّت المنافسة بين ابن هود وبين أبي عبد الله محمد بن الاحمر (٦٢٩ – ٦٧١ هـ) وجعلا يتباريان في استرضاء الطاغية ملك قشتالة وفي تسليمه الحصونَ الاسلامية لينصر بعضهما على بعض . وقد تنازل ابن هود عن ثلاثين حصناً للطاغية على ان يساعده على انتزاع قرطبة من يد ابن الاحمر ، فأخذ الطاغية الحصون الثلاثين ثم استولى هو نفسه على قرطبة سنة ٦٣٣ هـ (١٢٣٦ م) . وفي ٦٣٥ هـ استولى ابن الاحمر على غرناطة .

دفاع المرينيين عن الاندلس :

غير ان بني الاحمر ظلّوا ينازعون خصومهم ، وظل الاسبان ينتهزون الفرص ويستولون على المدن الاندلسية واحدة بعد واحدة . عندئذ جاز يعقوب المنصور المريني الى الاندلس مرات كثيرة وحارب الاسبان وهزمهم في كل مرة : ثم انتزع (٦٤٨ هـ = ١٢٥٨ م) من شانجة الرابع معاهدة فيها الشروط التالية :

يوالي الاسبانُ جميعَ المسلمين سواء أكانوا من رعايا المنصور أم من غير رعاياه – يوالي الاسبان الملوكَ الذين يواليهم المنصور ويعادون من يعاديهم المنصور – يبيع الاسبان التجارة في بلادهم لجميع المسلمين ويعفونهم من المكوس والجبايات – يتوقف الاسبان عن التدخل في أمور المسلمين وأمور ملوكهم في الاندلس .

وبعد عقد الصلح حضر شانجة الرابع بنفسه وقابل المنصور على مقربة من وادي لكّة وهو يريد أن يقدم له هدية . فطلب المنصور منه «كتب الاسلام التي كان الاسبان قد استولَوْا عليها عند استيلائهم على المدن الاسلامية . فبعث شانجة الى المنصور من تلك الكتب قدراً عظيماً في مختلف العلوم وعدداً مهماً من المصاحف الكريمة . فنقل المنصور هذه الكتب والمصاحف الى مدينة فاس ووقفها على طلبة العلم » .

وعاش بنو الاحمر حِقبة طويلة في الاندلس يتنازعون فيما بينهم ويعادون بني مرين ويواطئون عليهم الاسبان . والاسبان في أثناء ذلك ينتزعون من

الاندلسيين مدينة بعد مدينة . اما الذي جعل بني الاحمر يعيشون هذه الحقبة الطويلة ، الى أواخر القرن التاسع للهجرة (أواخر القرن الخامس عشر للميلاد) فهو اختلاف الامراء الاسبان فيما بينهم أيضاً .

للتوسّع والمطالعة

– دليل مؤرّخ المغرب الاقصى ، تأليف عبد السلام سودة ، تطوان (المطبعة الحسينية) ١٩٥٠ م .

– قائمة بالكتب والمراجع عن المغرب ، القاهرة (دار الكتب المصرية) ١٩٦١ م .

– أهم مصادر التاريخ والترجمة في المغرب ، تطوان (المطبعة المهدية) ١٩٦٣ م .

– صفة جزيرة الا ندلس (منتخب من كتاب الروض المعطار في خبر الاقطار) ، لأبي عبد الله محمد بن عبد المنعم الحِميْري (عني بنشره لافي بروفنصال) ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٧ م .

– تاريخ افتتاح الا ندلس لابن القوطية ، مجريط ١٨٦٧ م ؛ مصـــر (مطبعة التوفيق) بلا تاريخ .

– اخبار مجموعة في فتح الاندلس (نشرها لافوانتي ألكانترا) ، ملدريد ١٨٦٧ م .

– تاريخ فتوح مصر والاندلس لابن عبد الحكم (نشره جونز) ، لندن ١٨٥٨ م .

– البيان المغرب في أخبار المغرب لأبي عبد الله محمّد بن عذارى، جزءان (نشرهما كولان وليفي بروفنسال) ، ليدن (بريل) ١٩٤٨ – ١٩٥١ م ؛ بيروت (مكتبة صادر) ١٩٥٠ م ؛ الجزء الثالث (اعتني بنشره لافي بروفنسال) ، باريز ١٩٣٠ م .

- المعجب في تلخيص أخبار المغرب (دوزي)، ليدن (بريل) ١٨٨١ م: (ضبطه محمد سعيد العريان ومحمّد العربي العلمي)، القاهرة (مطبعة الاستقامة) ١٩٤٩ م.
- تاريخ المنّ بالامامة على المستضعفين ... لعبد الملك بن صاحب الصلاة (استخرجه عبد الهادي التازي) بيروت (دار الاندلس) ١٩٦٥ م.
- تاريخ ابن خلدون.
- الحلّة السيراء لابن الابّار (حقّقه عبد الله أنيس الطبّاع)، بيروت (دار النشر للجامعيّين) ١٩٦٢ م.
- نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان لعليّ بن محمّد بن القطّان (تحقيق محمود علي مكّي)، الرباط (جامعة محمد الخامس) بلا تاريخ.
- اخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحّدين نشره (ليفي بروفنسال)، باريز ١٩٢٨ م.
- الاحاطة في أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب (حقّقه عبد الله عنان)، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٥ م.
- اللمحة البدرية في الدولة النصرية للسان الدين بن الخطيب (صحّحه محبّ الدين الخطيب) القاهرة (المطبعة السلفية) ١٣٤٧ هـ.
- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الاندلس لأبي عبد الله محمّد الُحميدي (قام بتصحيحه محمد بن تاويت الطنجي)، القاهرة (مكتب نشر الثقافة الاسلامية) ١٩٥٢ م.
- تاريخ اسبانيا الاسلامية أوأعمال الاعلام في من بويع قبل الاحتلام (تحقيق ليفي بروفنسال)، بيروت (دار المكشوف) ١٩٥٥ م.
- الصلة في تاريخ أئمّة الاندلس لابن بشكوال (عني بنشره عزّت الحسيني)، القاهرة (مكتبة الخانجي) ١٩٥٠ م.

- التكملة لكتاب الصلة لابن الابّار (حرّره ألفرد بل وابن أبي شنب)، الجزائر (المطبعة الشرقية) ١٩١١ م.
- الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة لأبي عبد الله محمد المراكشي (تحقيق احسان عبّاس)، بيروت (دار الثقافة) ١٩٦٥ م.
- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الاندلس لابن عميرة الضبيّ (تحرير قداره وريباره)، مجريط (١٨٨٤ م).
- أزهار الرياض في أخبار عياض (تحرير مصطفى السقا وابراهيم الابياريّ وعبد الحفيظ شلبي)، القاهرة (بيت المغرب) ١٩٣٩-١٩٤٢ م.
- تاريخ العلماء والرواة للعلم في الاندلس لابن الفرضي، القاهرة ١٩٥٤م.
- تاريخ قضاة الاندلس: كتاب المرقبة العليا في من استحق القضاء والفتيا لأبي الحسن علي بن محمّد النباهي (نشره ليفي بروفنسال)، القاهرة (دار الكاتب المصري) ١٩٤٨ م.
- المغرب في حلى المغرب لأبي الحسن علي بن موسى بن سعيد ... (تحرير شوقي ضيف)، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٣-١٩٥٧م.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لأبي الحسن عليّ بن بسّام، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٩ - ١٩٤٥ م.
- مطمع الانفس ومسرح التأنّس في ملح أهل الاندلس، القسطنطينية (مطبعة الجوائب) ١٣٠٢ هـ.
- العرب والاسلام في الحوض الغربي من البحر الابيض المتوسّط، تأليف عمر فرّوخ ١٣٧٨ هـ = ١٩٥٩ م.
- المغرب عبر العصور: عرض أحداث المغرب وتطوّراته في الميادين السياسية والدينية والاجتماعية والعمرانية والفكرية منذ ما قبل الاسلام الى العصر الحاضر، تأليف ابراهيم حركات، الدار البيضاء (دار السلمي) ١٩٦٥ م.

– فجر الاندلس ، تأليف حسين مؤنس ، القاهرة (الشركة العربية للطباعة والنشر) ١٩٥٩ م .
– الدولة الاموية في الاندلس، تأليف أنيس النصولي ، بغداد (المطبعة العصرية) ١٩٢٦ م .
– دولة الاسلام في الاندلس ، تأليف عبد الله عنان ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٤٣ – ١٩٦٠ م .
– قصة العرب في الاندلس ، تأليف ستانلي لاين بول (ترجمة علي الجارم) ، القاهرة (مطبعة المعارف ومكتبتها) ١٩٤٤ م .
– تاريخ الاندلس السياسي والعمراني والاجتماعي ، تأليف علي محمّد حمّودة ، القاهرة (دار الكتاب العربي) ١٩٥٧ م .
– ملوك الطوائف ، تأليف رينهارت دوزي (مترجمة بقلم كامل كيلاني) ، القاهرة (البابي) ١٩٣٣ م .
– تاريخ بني عبّاد : أصول مختلفة (تحرير دوزي) ليدن (لشتمان) ١٨٤٦ م .
– بنو عبّاد باشبيلية ، تأليف عبد السلام الطود ، تطوان (معهد مولاي الحسن) ١٩٤٦ م .
– المجمل في تاريخ الاندلس ، تأليف عبد الحميد العبادي ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٨ م .
– تاريخ المرابطين والموحدين ، تأليف يوسف أشباخ (ترجمة محمد عبد الله عنان) ، القاهرة (الخانجي) ١٩٥٨ م .
– قيام دولة المرابطين ، تأليف حسن أحمد محمود ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٧ م .
– التعريف بالمغرب ، تأليف محمد الفاسي ، القاهرة (معهد الدراسات العالية) ١٩٦١ م .
– محاضرات في المغرب الاقصى ، تأليف علاّل الفاسي ، القاهرة (مطبعة مصر) ١٩٥٥ م .

- وثبة المغرب ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت (دار الكتاب اللبناني) ١٣٨١ هـ = ١٩٦١ م .
- تاريخ الجزائر العام ، تأليف عبد الرحمن بن محمّد الجيلالي ، الجزائر (المطبعة العربية) ١٣٧٣-١٣٧٥ هـ = ١٩٥٤ - ١٩٥٥ م.
- العقد الفريد .
- نفح الطيب
- قلائد العقبان لأبي نصر الفتح بن خاقان ، باريس ١٨٦٠ ؛ بولاق ١٨٦٧ م .
- طبقات الاطبّاء والحكماء لابن جلجل (حقّقه فؤاد سيد) ، القاهرة (المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية) .
- طبقات الامم لابن صاعد الاندلسي (نشره شيخو) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩١٢ م .
- الامالي لابي علي القالي ، بولاق ١٣٢٤ هـ ؛ القاهرة .
- الحلل السندسية في الأخبار والآثار الاندلسية ، تأليف شكيب أرسلان القاهرة (المطبعة الرحمانية) ١٩٣٦ م .
- غابر الاندلس وحاضرها ، تأليف محمد كرد علي ، مصر (المطبعة الرحمانية) ١٩٢٣ م .
- الاسلام في اسبانيا ، تأليف لطفي عبد البديع ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٨ م .
- الاسلام في المغرب والاندلس ، تأليف ليفي بروفنسال (ترجمة محمود عبد العزيز سالم ومحمد صلاح الدين حلمي) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٦ م .
- مدنية العرب في الاندلس ، تأليف جوزيف ماك كيب (ترجمة تقيّ الدين الهلالي) ، بغداد (مطبعة العاني) ، ١٩٥٠ م .
- جامعة القرويّين في ذكراها المائة بعد الألف (وزارة التربية الوطنية) ١٩٦٠ م .

- رحلة الى بلاد المجد المفقود ، تأليف مصطفى فرّوخ ، بيروت (مطبعة الكشّاف) ١٩٣٣ م .
- تاريخ الفكر الاندلسي ، تأليف آنخل جنثالث بالنثيا (نقله حسين مؤنس) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٥ م .
- حضارة العرب في الاندلس ، تأليف عبد الرحمن البرقوقي ، القاهرة (المكتبة التجارية)) ١٩٢٣ م .
- مدنية العرب في المغرب ، تأليف أحمد صقر ، تونس ١٩٥٩ م .
- النبوغ المغربي ، تأليف عبد الله كنّون ، بيروت (دار الكتـــاب اللبناني) ١٩٦١ م .
- اظهار المكنون من الرسالة الجدّية لابن زيدون ، تأليف مصطفى عناني ، القاهرة (المطبعة الرحمانية) ١٩٢٧ م .
- مظاهر الحضارة المغربية ، تأليف عبد العزيز بنعبد الله ، الدار البيضاء (دار السلمي) ١٩٥٧ م .
- تاريخ المسلمين وآثارهم في الاندلس ، تأليف عبد العزيز سالم ، بيروت (دار المعارف) ١٩٦٢ م .
- مقدّمة ابن خلدون .

الحَياةُ الفِكْرِيّةُ في المَغْرِب

ان العرب الذين فتحوا المغرب (والاندلس) كانوا من الصحابة والتابعين وعلى مذهب السلف وأهل الحديث، قبل نشأة المذاهب في الاسلام. وقد انتشرت مذاهب الخوارج من الاباضية والصفرية والازارقة في المغرب، ولكن لم ينتقل منها شيء الى الاندلس. وكان لنصارى الاندلس تنظيم ديني يشرف عليه رجال الدين منهم، حتّى في الناحية القضائية والاجتماعية. وكانت المذاهب النصرانية في الاندلس متعدّدة والاديرة كثيرة.

وحياة العرب في افريقية كانت بَدْويّةً في الأكثر؛ أما في الاندلس فالحياة كانت حضرية خالصة. وغلبت الحياة العربية على جميع السكان، حتّى النصارى فانهم عاشوا عيشة عربية في كل شيء.

والآثار الادبية والفكرية التي وصلت الينا من الاندلس والمغرب، من القرنين الثاني والثالث للهجرة، قليلة جداً. ويبدو أن لذلك تعليلين أولهما ضياع تلك الآثار بالفتن وبالزمن، مما نعرفه في كلّ زمان ومكان؛ وثاني التعليلين أن المغاربة كانوا كثيري الاعجاب بالمشارقة يستوردون كتبهم ثم يقلّدونهم في كلّ شيء، ولم يبدأ الإنتاج الاندلسي الصحيح الا بعد القرن الثالث الهجري (التاسع الميلاديّ).

في أواخر أيام الامير هشام الرضي (ت ١٧٩ ﻫ) دخل المذهب المالكي الى الاندلس وساد فيها وفي المغرب، فكان من نتائج هذا المذهب الواحد في المغرب كلّه التشددُ في أمر الدين ثم السلطة المطلقة للفقهاء على العامّة والخاصّة.

على أن عدداً من المذاهب قد دخل الى الاندلس خاصة:

كان قاسم بن محمد بن سيّار القرطبي (ت ٢٧٦ ﻫ) قد رحل الى المشرق

فدرس على أتباع الشافعي ثم عاد الى الاندلس وأخذ بنشر المذهب الشافعي .
وكذلك كان عبد الله بن محمد بن هلال (ت ٢٧٢ هـ) قد رحل الى المشرق ودرس على داوود الاصفهاني صاحب المذهب الظاهري . فلما عاد عمل جُهدَهُ على نشر مذهب أهل الظاهر . ثم اشتغل نفر من الاندلسيين بعلم الكلام ومالوا الى الاعتزال منهم خليل بن عبد الرحمن المعروف بخليل الغفْلة وتلميذه أبو بكر يحيى بن يحيى بن السمينة (ت ٣١٥ هـ = ٩٢٧ م) . ومع أن المذهب الظاهري قد عاش طويلاً في الاندلس وأحدث ضجّة كبيرة ، فان هذه المذاهب لم يُكتب لها شيء من الحظوة في الدولة ولا الانتشار عند الجمهور .

ورافق ورودَ هذه المذاهب الى الاندلس شيءٌ من التأليف في اللغة والنحو والحديث والتفسير ؛ على أن هذه كلّها كانت تجري على المنهاج الشرقي .

وبقي لنا ممّا ألّفه عبد الملك بن حبيب (ت ٢٣٨ هـ) كتاب في التاريخ بدأه بالخليقة وقصّ فيه تاريخ الانبياء وتاريخ الخلفاء واحداً واحداً ، على المنهاج المشرقي . على أن أحمد بن محمد بن موسى الرازي (ت ٣٢٤ هـ = ٩٣٦ م) قد اهتمّ بتاريخ الاندلس حتى سُمِّيَ بالتاريخي . ومن كتبه أخبار ملوك الأندلس ... — أنساب مشاهير أهل الأندلس — صفة قرطبة وخِططها ومنازل الاعيان فيها . غير أن هذه الكتب قد ضاعت ولم يبق منها الا شيء قليل هنا وهنالك في المصادر المتأخّرة ، والا قطعةٌ من وصف الأندلس .

ولا بدّ من الاشارة هنا الى مُقدّم بن مُعافى القَبْري (ت نحو ٢٩٩ هـ = ٩١٢ م) ، ويقال إنه أول من نظّم الموشّحات ؛ ولكن لم يصل الينا من موشحاته شيء . غير أنه — إن صح ما قيل — قد جعل الشعر من ناحيتي الاسلوب والاغراض ميداناً لاتّجاه فكريّ جديد .

وألّف أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربّه (ت ٣٢٨ هـ = ٩٤٠ م) كتاب « العِقد » (المطبوع باسم « العقد الفريد ») فجمع فيه أوجه الادب المشرقي حتى قال فيه الصاحب ابن عبّاد لما رآه : « هذي بضاعتنا رُدّت إلينا » . على أن فيه تاريخاً للأمراء المتوارثين في الأندلس هو أقدم ما وصل الينا .

ولعلّ أول المفكرين العقليين في الاندلس محمد بن عبد الله بن مسرّة (ت ٣١٨ هـ = ٩٣١ م)، وكان ميّالاً الى آراء الباطنية يمزجها بالآراء الاسكندرانية حيناً وبالآراء الطبيعية المتأخرة مما نسب الى أنبدقليس حيناً آخرَ. ويبدو أنه كان قد أخذ مذهب الاعتزال عن أبيه. كما أن ظاهر حياته كان على المنهج الصوفي.

وفي القرن الرابع للهجرة (القرن العاشر للميلاد) بدأت الدراسات الرياضية والطبيعية والفلكية تعطي أكُلَها. فاذا نحن تجاوزنا نفراً من العلماء الذين لم تعظُمْ شُهرتهم وجب أن نقف على أبي القاسم مسلمة بن محمد المعروف بالمجريطي أو المرحيطي (ت ٣٩٨ هـ) «إمام الرياضيين بالاندلس في وقته وأعلم من كان قبله بعلم الافلاك وحركات النجوم. وكانت له عناية بأرصاد الكواكب. وله كتاب اختصر فيه تعديل الكواكب من زيج البتّاني، كما عُني بزيج محمد بن موسى الخوارزمي وصرف تاريخه الفارسي الى التاريخ العربي[1] وزاد فيه جداول حسنة» (طبقات ٢ : ٣٩).

ومن أفاضل الأطبّاء أبو جعفر أحمد بن ابراهيم القيرواني (ت ٤٠٠ هـ = ١٠٠٩ م) المعروف بابن الجزّار، كان أبوه طبيباً وعمه طبيباً. وكان هو بارعاً في الطبابة أبيّ النفس حسن المعاشرة كريم الخُلُق؛ وبه بدأ تاريخ الصيدلة: «كان قد وضع على باب داره سَقيفةً أقعد فيها غلاماً له اسمه رشيق، وأعدّ بين يديه جميع المعجونات والاشربة والادوية. فكان اذا رأى القوارير (قناني البول) بالغَداة أمر المَرْضى (أو رسل المرضى) بالجواز الى الغلام وأخذ الادوية منه نزاهة بنفسه أن يأخذ من أحد شيئاً» (طبقات ٢ : ٣٨).

وكان أبو القاسم خلف الزهراوي (ت ٤٠٣ هـ = ١٠١٣ م) من مدينة الزهراء، قرب قرطبة، وهو أشهر الجراحين المسلمين. وكان له «التعريف لمن عجز عن التأليف»، وهو كتاب عامّ في الطب يقع في ثلاثين جزءاً. ولقد عالج الزهراوي الجراحة على أنها فن قائم بنفسه مستقلّ عن المداواة ومتصل

---

(١) كانت السنوات في زيج الخوارزمي حسب التقويم الفارسي، فجعلها المجريطي حسب التاريخ العربي (الهجري).

بالتشريح . وفي هذا الكتاب بحوث في التعقيم وفي التوليد وفي مداواة العين والاذن والاسنان.

ومن تلاميذ المجريطي أبو القاسم أصبغُ بن محمّد بن السَمْح المهندس الغَرناطي (ت ٤٢٦ هـ = ١٠٣٥ م) جمع الى البراعة في الرياضيات والفلك المعرفةَ بالطب . له ك المُدخِل الى الهندسة في تفسير كتاب اقليدس — ثمار العدد المعروف بالمعاملات (الحساب التجاري) — ك طبيعة العدد — ك العمل بالاسطرلاب والتعريف بجوامع ثمرته — زيج .

ومن العلماء والمؤرّخين أبو القاسم صاعدُ بن أحمد ... بن صاعد الاندلسي الطُلَيطلي (ت ٤٦٢ هـ = ١٠٦٩ م) ، وكان بارعاً في علم الفلك ولــه ك اصلاح حركات النجوم نبّه فيه على اخطاء الخوارزمي في زيجه (صاعد ٤ ، ٥٨ ، ٦٩) . وقد اشتهر صاعد بكتاب له صغير موجز اسمه « طبقات الامم » تكلّم فيه على العلوم الرياضية والفلكية عند الأمم القديمة وعلى العلماء في هذين الفنّين من العرب . وفي مقدّمة هذا الكتاب كلام موجز مفيد في خصائص الأمم.

ومن تلاميذ مسلمة المجريطي أيضاً أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن الكرماني (ت ٤٥٨ هـ = ١٠٦٦ م) ، كان بارعاً جداً في الهندسة حسن المعرفة بالطب والجراحة . وكان له ميل الى العلوم الفلسفية ، ولكن لم يبلغ فيها مرتبة مذكورة . وأهمّ ما ينسب اليه أنه كان أول من أدخل رسائل اخوان الصفا الى الاندلس .

ومن البارعــين في الطب أبو المُطَرّف عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن وافدٍ اللَخمي (ت ٤٦٦ هـ = ١٠٧٤ م) وكان له في الطب مَنْزِع لطيف ومذهب نبيل وذلك أنه لا يرى التداوي (المداواة) بالادوية ما امكن التداوي بالاغذية او ما كان قريباً منها . فاذا دعت الضرورة الى الادوية فلا يرى التداوي بمركّبها ما وصل الى التداوي بمفردها . فان اضْطُرّ الى المركّب لم يكثر التركيب ، بل اقتصر على أقل ما يمكن منه » (صاعد ٨٤) .

ومن أكابر الرياضيين أبو ابراهيم يحيى النقّاش القرطبي المعروف بالزرقالي (ت ٤٨٠ هـ = ١٠٨٧ م) أو ولد الزرقيال ، وله الصفيحة المنسوبة اليــه

« صفيحة الزرقيال [1] المشهورة في أيدي أهل هذا النوع والتي جمعت من علم الحركات الفلكيّة كل بديع مع اختصارها » (القفطي ٥٧). وهو أول من برهن بوضوح حركة (ميل ؟) أوج الشمس بالاضافة الى النجوم فكانت عنده ١٢,٠٤ ثانية (والرقم الصحيح ١١,٨ ثانية).

أما القرن السادس الهجري (الثاني عشر للميلاد) فقد امتلأ بنفر من عباقرة العلم والفلسفة. من هؤلاء ابن باجّة وابن طفيل وابن رشد؛ ومنهم من هم أقل رتبة وأقل شهرة.

أبو الصلت بن عبد العزيز

ومن ذوي الشهرة في العلم والادب الشيخ الحكيم أبو الصلت أميّةُ بن عبد العزيز بن أبي الصلت. ولد أبو الصلت في دانية بشرق الاندلس نحو سنة ٤٥٩ هـ (١٠٦٧ م)؛ ودرس اللغة والنحو على أبي الوليد الوقّشي (ت ٤٨٨ هـ = ١٠٩٥ م).

ومع أن أبا الصلت كان بارعاً في المنطق والفلسفة والرياضيات والفلك والموسيقى، فان الادب كان أغلب عليه، وكان يتكسب بالشعر أيضاً. فلما بدأ المرابطون في الاستيلاء على الاندلس (أوائل ٤٨٤ هـ = ربيع ١٩٠١ م). وزالت بلاطات ملوك الطوائف، بين سنة ٤٨٤ وبين سنة ٤٩٣ للهجرة، ولما تعــذر تكسب الشعراء بالشعر، غادر أبو الصلت الاندلس الى مصر (٤٨٩ هـ = ١٠٨٩ م).

ويبدو أن أبا الصلت لم يستطع أن يتكسب بالشعر في مصر فحاول أن يتكسب بالعلم: وصل الى الاسكندرية مركب موسوق نُحاساً فغرق على مقربة منها. وكانت الحاجة الى هذا النحاس مُلِحّة، والزمن زمن الحروب الصليبية، فتقدم أبو الصلت الى الأفضل صاحب الاسكندرية عارضاً عليه أن يرفع المركب من

---

(١) كالاعمال بالصفيحة الزيجية رسالة الزرقالي تبين استعمال الاسطرلاب على منهاج جديد مع دليل لمعرفة ما يدرك بالرصد باسلوب سهل. ولعل سارطون (١ : ٧٥٨) قد وهم حينما جعل الصفيحة نوعاً من الاسطرلابات.

قعر البحر . ووافق الافضل على ذلك وأعدّ لأبي الصلت كلّ ما طلبه أبو الصلت.

بنى أبو الصلت مركباً عظيماً وجعله في البحر على موازاة المركب الغريق ، ثم ربط المركب الغارق بحبال من الإبريسم (الحرير) مبرومة وجعل أطراف تلك الحبال على دواليب (بكر) ، ثم أمر الرجال بادارة تلك الدواليب . وبدأ المركب يرتفع من قعر البحر شيئاً فشيئاً حتى حاذى سطح الماء . فلما تـابع ابو الصلت رفع المركب (الى ما فوق سطح الماء) انقطعت الحبال وغاص المركب ثانية . وغضب الافضل على أبي الصلت وحبسه .

ان في عمل أبي الصلت دلالة على ما كان علم الحيل واستعمال البكرات المتعددة في جر الاثقال قد وصلا اليه في ذلك الحين ، كما أن فيه دلالة على براعة أبي الصلت من الناحية النظرية والناحية العملية من هذا الفن . غير أن أبا الصلت قد غاب عنه قانون أرخميدس ، وهو أن الأجسام الغارقة في الماء تخسر من وزنها (الذي لها في الهواء) مقدار وزن الماء الذي تحلّ محله . ولقد كان الواجب على أبي الصلت أن يبدأ بتفريغ النحاس من المركب لما وصل المركب الى سطح الماء (وهذا أفضل) أو أن يزيد عدد الحبال حتى تقوى الحبال كلها على رفـع المركب فوق سطح الماء .

وشفع ناس بأبي الصلت فأخرج من السجن ونُفي عن مصر سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) ، فسافر الى المهدية (القطر التونسي) في سنة ٥٠٥ نفسها وبدأ حياته بمدح أبي طاهر يحيى بن باديس ملك افريقية والمغرب الاوسط (القطر التونسي والقطر الجزائري) . واذا صحّ ما ذكره ابن أبي أصيبعة (٢ : ٥٣) من أن دخول أبي الصلت الى مصر كان في حدود سنة ٥١٠ هـ (١١١٦ م) ، فيكون معنى ذلك أن أبا الصلت قد زار مصر ثانية بعد مقتل أبي طاهر يحيى بن باديس في ذي الحجة من سنة ٥٠٩ .

وتوفي أبو الصلت في المهدية في أول المحرم سنة ٥٢٩ (٢٢ – ١٠ – ١١٣٤ م) .

ولأبي الصلت ديوان شعر وكتب مختلفة (طبقات ٢ : ٦٢) : ك حديقة

الادب — ك المُلَح العصريّة (من شعراء أهل الاندلس والطارئين عليها) — الرسالة المصرية (ذكر فيها ما رآه في مصر من هيئتها وآثارها ومَن اجتمع فيها من الاطبّاء والمنجّمين والشعراء ؛ وقد ألّف هذه الرسالة لأبي طاهر يحيي ابن باديس) — ك الأدوية المفردة — ك في الهندسة — رسالة في العمل بالاسطرلاب — ك تقويم منطق الذهن .

آل زُهر

امتلأ القرن السادس للهجرة (الثاني عشر للميلاد) بشهرة آل زُهر في الطب. كان أوّلهم أبو مروان عبد الملك بن مروان ، وكان بارعاً في الطب . زار مصر وقضى فيها زمناً يطبّب . ثم عاد الى الاندلس وسكن دانية في أيام مجاهد العامري (٤٠٨ — ٤٣٢ هـ) . بعد ذلك انتقل الى اشبيلية وبقي فيها ان أن توفّي نحو سنة ٤٧٠ هـ (١٠٧٧ م) .

ومنهم أبو العلاء زهر بن عبد الملك بن محمد (ت ٥٢٥ هـ = ١١٣١ م) ، برع في الطب ولمّا يتزّلّ في أول شبابه ، وكان يرى المريض فيجسّ نبضه ويرى قارورة الماء ثم يخبره بما يحس به من غير أن يسأله شيئاً ، ومع ذلك فقد كان بارعاً في المداواة وله فيها نوادر غريبةٌ .

أما أشهر آل زهر فهو أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء (ت ٥٥٧ هـ = ١١٦٢ م) وكان طبيباً بارعاً جداً لم يعمل الا في الطب ، ثم كانت له عناية بالمداواة ورعاية للمرضى . وكان أبو مروان هذا مكيناً عند عبد المؤمن بن علي سلطان الموحدين . احتاج عبد المؤمن مرة الى مُسهلٍ ، وكان يكره تناول الادوية ؛ وعرف ابن زهر أن عبد المؤمن يحب العنب ، واتفق أن الزمن زمن العنب . طلب ابن زهر هذا من عبد المؤمن ان يلازم الحِمْية ثم جاء الى دالية عنده وسقاها مدة يسيرة بماء فيه دواء مسهل . ثم انه أخذ منها عنقوداً وذهب به الى عبد المؤمن وطلب منه أن يأكل من ذلك العنقود . ولما قدّر ابن زهر أن ما تناوله عبد المؤمن من حبات العنب أصبح كافياً طلب منه أن يتوقف عن الأكل . وفعلت حبّات العنب فعل الدواء المسهل .

ومنهم الحفيد أبو بكر بن زهر (ت ٥٩٦ هـ = ١١٩٩ م)، وكان عالماً أديباً طبيباً وشاعراً، وله الموشّحة المشهورة:

أيها الساقي، إليكَ المشتكى: قد دعوناكَ وإنْ لم تَسْمَعِ!

التوسّع والمطالعة

راجع المصادر والمراجع (في الصفحات ٥٨٠ — ٥٨٥).

ابن حزم

ولد أبو محمد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزْم في قرطبة آخرَ يوم من رَمضان سنة ٣٨٤ (٧ – ١١ – ٩٩٤ م)، في بيت جاه وثروة وترف وسلطان. غير أنه لَقيَ عنَتاً كبيراً من جرّاء الفتنة في الاندلس، ولأن أباه كان وزيراً للمنصور ابن أبي عامر الحاجب (رئيس الوزراء) الذي كان قد حجرَ على الخليفة هشام المؤيّد واستبد بالحكم دونه. فلما توفي المنصور (٣٩٢ هـ = ١٠٠٢ م) ثمّ استطاع هشامٌ المؤيد أن يحكم بنفسه تتبع رجال دولة المنصور فلَحِقَ آلَ حزم من ذلك نصيبٌ وافر تشتّتوا به في البلاد. ثم زال الحكم المرواني عن الاندلس وبويع عليّ بن حمود بالخلافة وتغلب على قرطبة فاتّهمَ آل حزم بأنهم من أنصار المروانيين. ولقد أضاع آلُ حزم في أثناء ذلك كثيراً من أموالهم وقصورهم وكتبهم.

وبعد خراب قرطبة في فتنة البربر انتقل ابن حزم الى شاطبة، وفيها ابتدأ تأليفُ كتابه طوق الحمامة. وكان في سنة ٤١٨ هـ (١٠٢٧ م) يعيش فيها. وفي سنة ٤٤٠ هـ (١٠٤٨ م) كان موجوداً في جزيرة ميورقة لاجئاً فيها. واتفق أن رَجَع الفقيه أبو الوليد الباجي من المشرق فناظره مناظرة أضرّت به، ولما كثُرت عليه دسائسُ الفقهاء بسبب مذهبه الظاهريّ اعتكف في تُربة منْتَ ليشَم حيث توفي سنة ٤٥٦ هـ (١٠٦٤ م).

مقامه وتآليفه

كان ابن حزم قديراً في التفسير حافظاً للحديث، وكان فقيهاً متكلماً و[illegible] لغوياً ومؤرخاً بارعاً وأديباً بليغاً ومفكراً رصيناً، ولكن الشهرة بالأدب غلبت عليه.

وكتب ابن حزم كثيرة متنوعة ، غير أن كثيراً منها قد ضاع في النكبات ، في الفتن في قرطبة وفي غضبة العامة عليه ، تلك الغضبة التي أدت مراراً الى إتلاف كتبه بالحرق والتمزيق . فمن كتبه :

– التقريب لحدود المنطق .

– طوق الحمامة في الألفة والأُلّاف (يتناول هذا الكتاب أحوال العشاق وما يعتريهم من الحب والإذعان والسلوّ والطاعة والهجر وما تقتضيه حياتهم من السفير والمراسلة ، وما ينغّص حياتهم كالواشي والرقيب وما يبهجهم كالوصل) .

– رسائل في فضل أهل الاندلس .

– نقط العروس في تواريخ الخلفاء .

– الفِصَل في المِلَل والاهواء والنِحَل ، عرض فيه للأديان القديمة ومذاهبِ قدماءِ الفلاسفة وآراء اليهود والنصارى ومذاهبِ أهل الاسلام وهاجم خصومَه . وفلسفة ابن حزم كلها منطوية في هذا الكتاب .

– الإحكام في أصول الأحكام .

– الاتصال الى فهم الخصال .

– المُحَلّى بالآثار في شرح المجلّى بالاختصار (في الفِقه الظاهري) :

– إبطالُ القياسِ والرأيِ والاستحسان والتقليد والتعليل .

– جمهرة الانساب (أنساب العرب) .

– النُبَذ الكافية في أصول أحكام الدين .

– التحقيق في نقض كتاب العلم الالهيّ لمحمد بن زكريا الرازي .

– كتاب الاخلاق والسِيَر في مداواة النفوس .

مذهبه

ابن حزم من أتباع المذهب الظاهري وإمامُ هذا المذهب في أيامه . وهو يقبل كل ما نص عليه القرآن أو ورد في الاحاديث الموثوقة على ظاهر معناه ، إلاّ أن يكون هنالك ضرورةٌ من عقلٍ أو حِسٍ تدعو الى صرف المعنى عن

ظاهره والى الأخذ بالتأويل. يقول ابن حزم في الملل والنحل: «بل الآيات حق على ظاهرها لا يَحِلُّ صرفُها عنه (٣ : ١٥٢)؛ وانما نتبّع ما جاءت به النصوص (٣ : ١٦٢). والنصّ لا يَحِلُّ خِلافُهُ (٤ : ٨٥ س)، لأن الله تعالى ينصّ أحياناً نصّاً لا يحتمل تأويلاً (٣ : ١٤٤). وكذلك الاحاديث الموثوقة (٥ : ١١٣).

وصَرْفُ الآياتِ والأحاديثِ عن ظاهرها لا يجوزُ إلّا ببرهان (٣ : ٢٠٧، ٥ : ٧٧)، أو بنصّ من قرآن أو حديث أو باجماع متيقّن أو بضرورة من حسّ. وعندئذ تجب مخالفة الظاهر والعمل بالتأويل على مقتضى البلاغة العربية. وهو يقول بالاستدلال من القرآن والحديث ويرفض القياسَ والتقليد.

فلسفته

يبدو أن ابن حزم لم يشأ أن ينشيء فلسفةً عقلية (لأن مثل تلك الفلسفة تخالف مذهبه الظاهري)، فلما عرّف الفلسفة عرّف الجانب العملي منها، أو السياسة المدنية على الاصحّ، فقد قال (الملل والنحل ١ : ٩٤): «الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها والغرضُ المقصودُ نحوه بتعلّمها ليس هو شيئاً غيرَ إصلاح النفس بأن تَستعملَ في دنياها الفضائل وحسنَ السيرة المؤدّية الى سلامتها في المَعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية. وهذا نفسُه لا غيره هو الغَرَضُ في الشريعة».

غير أن ابن حزم قد جاء من غيرِ أن يشعر بآراءٍ فلسفيةٍ صحيحة، وأوجد نِظاماً فلسفياً في نظريةِ المعرفة على الأخصّ ضاهى به أعظم ما عرفه فلاسفةُ العصور الحديثة.

نظرية المعرفة:

العلم والمعرفة، عند ابن حزم، اسمان واقعانِ على معنًى واحدٍ، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقّنه به وارتفاعُ الشكوك عنه. وسُبُل المعرفة عند ابن حزم أربعة:

أ — النصوص من القرآن والأحاديث الموثوقة.

ب ـ ما أوجبته اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات ، وما اتّفق عليه العرب من الفهم لدى سماعهم هذه الكلمات .

جـ ـ الاكتساب (بالاختبار) ونقل التواتر .

د ـ الحس وبديهة العقل .

جعل ابن حزم المعرفة بالحس السليم (بالحواسّ السليمة) وبالبديهة شيئاً واحداً ، ذلك أن المعرفة بالبديهة (أو بأول العقل) تقوم في حقيقتها على الحسّ السليم . وهكذا تكون المعرفة عند ابن حـزم إما بشهادة الحواسّ (بالحس الصحيح مباشرة) ، واما ببرهان راجع من قرب أو بُعْد الى شهادة الحواس :

ان النفس تدرك المحسوساتِ (المادية) بالحواسِّ الخمس ، كعلمها (أي : كعلم النفس) أن الرائحة الطيّبة مقبولة من طبعها ، وأن الرائحة الرديئة مُنافرة لطبعها ، وكعلمها أن الأحمرَ مخالفٌ للأخضر والأصفر والابيض والاسود ، وكعلمها الفرق بين الخَشِن والأملس والحارّ والبارد والحلوّ والحامِض والصوت الحادّ والغليظ والرقيق والمطرب والمفزع (الملل والنحل ١ : ٥ ، راجع ٣ : ١٠٧ ـ ١٠٨) .

والحواسّ الخمس تدرك المحسوساتِ بالمقابلة والتفاضل ؛ أو أن يعظُمَ الفرق بسرعة ، أو يجتمع منه جملة يمكن أن تدركها الحواسّ . فالانسان لا يدرك تبدّل الظِل على الأرض الا بعد أن ينتقل ذلك الظِلُّ مسافةً يستطيع العقل أن يقدّرها . وكذلك الشِبع والرِيّ وكثير من أغراض العالم (الملل والنحل ٥ : ١٠٨) .

ثم هنالك الحاسة السادسة وبها يكون علم النفس بالبديهيّات ، أي الأمور التي يدركها الانسان من غير أن يعرف دليلاً عليها ، من ذلك مثلاً ـ كما يقول ابن حزم (الملل والنحل ١ : ٥ ـ ٧) ـ علم النفس بأن الجزء أقلّ من الكلّ ، فإنّ الصبي في أول تمييزه اذا أعطيته تمرتين وبكى ثم زدّته ثالثة سُرّ . وهذا علم منه بأن الكلّ أكبر من الجزء (وأن الثلاثة أكثر من الاثنين) ، وان كان لا ينتبه الى تحديد ما يَعْرِف . ومنها علمه بأنه لا يكون فعل الا

لفاعل ؛ فاذا رأى شيئاً قال : من عَمِلَ هذا ؟ ولا يقنع البتّةَ بأنه انعمل بلا عامل ...

على أن هذه المعرفة التي نسمّيها بديهية ليست في حقيقتها بديهية . انهـا بدأت في الحواس منذ زمن قديم ، في طفولتنا ، ثم نسينا نحن كيف اكتسبنا ذلك العلم ، ولكن بقينا الى اليوم نتذكّر المعلوم(١).

والانسان يولد لا يعرف شيئاً ، كما يقول ابن حزم ، ويجعل مصداق ذلك قول الله تعالى (١٦ : ٧٨ ، سورة النحل) : «واللهُ أخرجكم من بطون أمّهاتِكم لا تعلَمون شيئاً» .

فمن كلّ ما تقدم يبدو لنا أن مردّ المعرفة انما هو الى الحواسّ . حتى العقل فانه لا يستطيع أن يميّز الأمور تمييزاً صحيحاً الا اذا كانت الحواس في جسم صاحبها سليمة . وهكذا يكون ابن حزم قد حلّ أعظم مشكلة في تاريخ نظرية المعرفة ، تلك المشكلة التي زعم مؤرّخو الفلسفة الاوروبية أن حلّها كان نتاج عبقرية الفيلسوف الالماني كنط Kant (ت ١٨٠٤ م) . لقد كان همّ هذا الفيلسوف محاولة الجواب على هذه المشكلة الكبرى : «كيف تكون الاحكام المبنيّة على الاختبار الحسّيّ ممكنة بالبديهة ؟» ولقد حلّ ذلك بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا قد عرفناها ببديهة العقل a Priori راجعةً الى الحواسّ في زمن متقدّم ، ثم سمّي ذلك a priori a posteriori . على أن ابن حزم جاء قبل كنط بسبعة قرون ووقف أمام المشكلة نفسها ثم حلّها حـلاً ينقصه بسط القول وشكلِ المنطق اللذين امتاز بهما كنط ، ولكن لا تنقصه العبقرية والبصيرة .

---

(١) حينما يسأل أحدنا عن مجموع ٢ + ٢ ويجيب ٤ بسرعة (جاداً أو هـازئاً بالسائل) ، يظن أنه عرف ذلك بديهة أو بداهة . والواقع أنه تعلم ذلك في طفولته بالعد على أصابعه ، وبعد جهد أيضاً ؛ ثم نسي أنه تعلمه وكيف تعلمه . ان عقلنا اليوم يقوم بعملية جمع ٢ + ٢ كما فعل ونحن اطفال ، ولكنه يقوم بها بسرعة فائقة وبغير جهد ظاهر حتى انه ليخيل الينا أننا نعرف اليوم أن ٢+٢ = ٤ بالبداهة .

الله تعالى

يقول ابن حزم (١ : ١٨) : « وليس هو (أي الله تعالى) جِرماً ولا جوهراً ولا عرَضاً ، ولا عدداً ولا جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً و لا شخصاً ، ولا ساكناً ولا متحركاً ، وانما هو تعالى حق في ذاته موجود مطلق بمعنى أنه معلوم ، ولا الّه غيره ، واحد لا واحد في العالم سواه ، مخترع للموجودات كلّها دونه[1] ، لا يشبه شيئاً من خلقه بوجه من الوجوه » .

وابن حزم يوافق الاشعرية في أن لله صفاتٍ قديمةً إلاّ أنه سميع بصير بذاته لا بسمع وبصر . أما قول الله تعالى في سورة الرّحمن (٥٥ : ٢٧) : « ويبقى وجه ربك ذي الجلال والاكرام » ، فالمقصود بوجه الله هنا « الله » . وكذلك الأمر في اليد والعين والجنب والقدم والتنزّل والعزّة والرحمة والامر والنفس والذات والقوة والقدرة والاصابع ، مما ورد في القرآن أو في الحديث (الملل والنحل ٢ : ١٦٦) . والمؤمنون يَرَوْنَ الله يوم القيامة بغير القوة التي نرى بها الأشياء في الدنيا ، بل بقوّة يَهَبُها الله لنا يوم القيامة في عيوننا . والقرآن كلام الله على الحقيقة بلا مجاز .

العالم محدث متناه

والله خالق العالم ومخترعه . والعالم متناه ؛ وكذلك المكان والزمان متناهيان . ان جميع الاشياء التي تخرج الى الفعل (جميع الاجسام الموجودة فعلاً في عالمنا) متناهية ، وهذا واضح . وبما أن مجموع المتناهيات — مهما كانت كثيرةً — متناهٍ ، فالعالم (الذي هو مجموع الموجودات) متناه . ومثله الزمان فإنه مؤلف من فَتَراتٍ متناهية ، فهو من أجل ذلك متناه .

والأرض عند ابن حزم كرة وهي في جوف كرة وهمية . والسماء من كل جانب فوق الأرض ، وليس تحت الأرض سماء ؛ ذلك لأن الجهات مَدْرَكٌ نسبي ، والتحت المطلق في العالم هو مركز الأرض ، وكل نقطة تقابل مركز الأرض من أي جهة كانت فهي فوق (٢ : ٩٧) .

---

(١) ..... دونه : لم يوجد نفسه ! .

النفس والروح

النفس والروح عند ابن حزم اسمان لمسمّى واحدٍ ؛ والنفس جسم ذو طول وعرض وعمق (الملل والنحل ٥ : ٧٤) .

الأخلاق

ان كتاب ابن حزم « الاخلاق والسنن في مداواة النفوس » أقلّه معالجة منطقية وأكثره فصول (أقوال مفردة) .

يرى ابن حزم أن الناس جميعَهم على اختلاف أسنانهم وطبقاتهم وعلى تباين أحوالهم وثقافاتهم يطلُبون طرحَ الهمّ من أنفسهم بوسائل متعدّدة أكثرها مظنون لا حقيقةَ له كجمع المال (طلباً لطردهم الفقر) وكطلب الطعام والشراب واللعب واللبس (لطرد الهموم التي يسبّبها فقدان هذه) . غير أن كثيرين من الناس يخلقون لأنفسهم هموماً مستأنفة لـــضيق صدورهم وتمنّي الشرّ للآخرين .

والاخلاق عند ابن حزم من حيِّز الدين والمجتمع ، اذ الغاية من الأخلاق عنده رِضا الله والفوز في الآخرة .

والعلم وسيلة يقينية تَشغَل الانسانَ عن كثير من همومه . وأجلّ العلوم ما قرّب الانسان من رضا الله .

وأصول الفضائل أربعة : العدل والفهم والنجدة والجود ، ومنها تتركّب جميع الفضائل العملية . فالأمانة والعِفّة نوعان من أنواع العدل والجود ؛ والنزاهة والصبر يتركّب كل واحد منهما من النجدة والجود ؛ والحلم نوع مفرد من أنواع النجدة ؛ والقناعة مركّبة من الجود والعدل . والصدق يتركّب من العدل والنجدة ؛ والقناعة تتركّب من الجود والعدل ؛ والمداراة تتركّب من الحلم والصبر .

وكذلك أصول الرذائل أربعة هي أضدادٌ لأصول الفضائل : الجور ضد العدل ، والجهل ضد الفهم ، والجبن ضد النجدة ، والشحّ ضد الجود ، فالحِرص متولّد من الطمع ، والطمع من الحسد ، والحسد من الرغبة ، والرغبة مـــن

الجور والشح والجهل معاً . ويتولّد من الحرص أيضاً رذائلُ كثيرةٌ منها الذُل والسّرِقة والغضب والقتل والعِشق والهم بالفقر . وهنالك فرق بين الحِرص والطمع . ان الحرص هو اظهار ما استكنّ في النفس من الطمع .

ثم قال ابن حزم (ص ٦٤ — ٦٥) : « ولا شيء أقبح من الكذب . وما ظنّك بعيب يكون الكفر نوعاً من أنواعه ، فكُلُّ كفرٍ كَذِبٌ . فالكذب جنس ، والكفر نوع تحته . والكذب متولّد من الجور والجُبن والجهل . لأن الجبن يولّد مهانة النفس . والكذّاب مَهين النفس بعيد عن عزّتها المحمودة . »

للتوسّع والمطالعة

- المحلّي ، مصر (مطبعة النهضة) ١٣٤٧ هـ .
- الإحكام في أصول الاحكام ، مصر (مطبعة السعادة) ١٩٤٥ م .
- الفِصَل في الملل والاهواء والنحل ، القاهرة (المطبعة الادبية) ١٣١٧ هـ .
- مجموع الرسائل في أصول التفسير وأصول الفقه ، دمشق (مطبعة الفيحاء) ١٣٣١ هـ .
- النُبَذ في اصول المذهب الظاهري ، القاهرة ١٣٦٠ هـ = ١٩٤٠ م .
- رسائل ابن حزم الاندلسي (حقّقها احسان عبّاس) ، القاهره (مكتبة الخانجي) ١٩٥٥ م .
- ملخّص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل (نشره سعيد الافغاني) ، دمشق (مطبعة جامعة دمشق) ١٩٦٠ م .
- مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات ؛ القاهرة (القدسي) ١٣٥٧ هـ .
- رسالة في المفاضلة بين الصحابة (سعيد الافغاني) ، دمشق (المطبعة الهاشمية) ١٩٤٠ م .

- الردّ على ابن النغريلة ورسائل أخرى (تحرير احسان عبّاس)، القاهرة (مكتبة دار العروبة) ١٩٦٠ م.
- رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل، القاهرة (مطبعة النيل) ١٣٢٣ هـ.
- الاخلاق والسير في مداواة النفوس (اعتنى بتصحيحه أحمد عمر المحمصاني) القاهرة (مطبعةالسعادة) بلا تاريخ؛ ثم بيروت ١٩٦٠ م.
- طوق الحمامة في الالفة والألاّف.
- سير النبلاء (جزء خاص بترجمة ابن حزم) (تحرير سعيد الافغاني) دمشق (مطبعة الترقّي) ١٩٤١ م.
- ابن حزم: حياته وعصره وأخباره الفقهية، تأليف محمد أبي زهرة، القاهرة (دار الفكر العربي) ١٩٥٤ م.
- ابن حزم ونظرية المعرفة للدكتور عمر فروخ (مجلّة المجمع العلمي العربي في دمشق ٣٣:٢، نيسان ١٩٤٨ م، ص ٢٠١ — ٢١٨).

ابنُ السِّيدِ البَطَلْيوسيّ

أبو محمد عبد الله بن السِيد [١] أصله من شِلْب ، ومولده في بَطَلْيَوْس ، سنة ٤٤٤ هـ (١٠٥٢ م) ، ولذلك يعرف بابن السِيد البَطَلْيَوْسيّ . ويبدو أنه لم يغادر الاندلس ولكنه تنقّل في عدد من مدنها فزار طُلَيطلة وسَرَقُسْطة وسكن السَهْلة مدة حيث كان كاتباً لصاحبها (حاكمها) حسام الدولة أبي مروان عبد الملك بن هُذيل (٤٩٧ ــ ٥٠٣ هـ) . ثم سكن بَلَنْسية وجلس فيها للتدريس فكان الناس يجتمعون اليه ويقرأون عليه ويقتبسون منه ، وكان حسن التعليم جيّد التفهيم ثقة (وفيات ١ : ٤٧٤) . وفي بلنسية توفي ابن السيد البطليوسي في منتصف رجب ٥٢١ (٢٧ ــ ٧ ــ ١١٢٧ م) .

مقامه وتآليفه

ابن السيد البطليوسي لغوي نحْوي أديب شاعر وفيلسوف ؛ وكان تلميذاً للفتح بن خاقان القيسي الاندلسي الذي قتل في مدينة مرّاكش نحو سنة ٥٢٨ هـ (١١٣٤ م) وخصماً لابن باجّه (ت ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م) . وتكسب مدة بالشعر .

ولابن السيد البطليوسي كتب نافعة ممتعة منها (وفيات ١ : ٤٧٤) : كالمثلث [٢] أتى فيه بالعجائب ودلّ على اطلاع عظيم ــ كالاقتضاب في شرح أدب الكتّاب لابن قتيبة ، وهو أشبه بدليل يستعين به المشتغلون في ديوان الانشاء

---

(١) السيد (بكسر السين واهمال الياء ، بلا تشديد) : الذئب :

(٢) في اللغة ، جمع فيه الكلمات التي يجوز في اولها ثلاث حركات مثل كلمة ركوة فيجوز ان تكون بفتح الراء او كسرها او ضمها .

ـ ك الحروف الخمسة (س ، ص ، ض ، ظ ، ذ) والتمييز بين الكلمات التي ترد فيها هذه الحروف ـ ك الانصاف في التنبيه على الاسباب الموجبة لاختلاف الائمة ـ شرح (ديوان) سقط الزند للمعري ، وهو أجود من الشرح الذي صنعه المعري نفسه ـ شرح ديوان المتنبي ـ ك الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة .

جملة من آرائه وأقواله

كان ابن السيد البطليوسي شاعراً مدّاحاً متفنناً في وجوه الصناعة ، كما كان شاعراً حكيماً ، وله :

أخو العلم حيّ خالد بعد موته وأوصاله تحت التراب رَميم .
وذو الجهل ميْتٌ وهو ماشٍ على الثرى يُظَنّ من الأحياء وهو عديم .

ولكتاب الانصاف قيمة دينية في الدرجة الاولى ثم قيمة فلسفة :

ان البشر مختلفون في فطرتهم وفي أخلاقهم ، والله تعالى يعرف ذلك ، وهو لو شاء لجمع الناس على الهدى . أما بين المسلمين خاصة من أهل الفرق والمذاهب فالاختلاف راجع الى أسباب لغوية وفقهية هي : اشتراك الالفاظ والمعاني ، احتمال اللفظة الواحدة لعدد من المعاني ، احتمالها عدداً من المعاني من حيث الأحوال الممكنة من الاعراب ، احتمالها لعدد من المعاني بحسب تركيبها مع غيرها ، ثم احتمال اللفظة الواحدة لمعان حقيقية ومجازية ، ثم الإفراد والتركيب (مقارنة معنى الكلمة في آية أو حديث بمعناها في آية غيرها وحديث غيره) « ولأجل هذا صار الفقيه مضطراً في استعمال القياس الى الجمع بين الآيات المفترقة والاحاديث المتغايرة وبناء بعضها على بعض » ... وربما أخذ الفقيه آية ثم أخذ فقيه آخر آية غيرها فأفضى بهما ذلك الى الاختلاف والتناقض أو تكفير بعضهم بعضاً (الانصاف ٦٨) . ثم العموم والخصوص (وهل يراد باللفظة أو الجملة المدرك العام أو المدرك الخاص : ان لفظة « الانسان » مثلاً يمكن أن يقصد منها النوع البشري فيتناول الحكم الواردة فيه جميع الناس بلا تخصيص ، كقوله تعالى : « يا أيها الانسانُ ، ما غرّك بربك الكريم ؟ » وأحياناً

تستعمل اللفظة العامة ولكن يقصد منها رجل واحد أو جماعة معينة) ، ثم الرواية والنقل (الوثوق من أن الحديث المنقول صحيح وأن معنى الآية هو المعنى المقصود منها)، ثم الاجتهاد في ما لا نصّ فيه ، ثم الناسخ والمنسوخ (الاختلاف في وجود المنسوخ في القرآن والحديث أصلاً ، والاختلاف في ما اذا كانت آية بعينها منسوخة أو غير منسوخة) ، ثم الاباحة والتوسيع[1] .

كتاب الحدائق

هذا كتاب في نحو ستين صفحة من القطع الصغير فيه استعراض لعدد من وجوه الفلسفة القديمة (الفيض والنفس وقواها) ووجوه الفلسفة في الاسلام (في صفات الله والخلود) .

ويبدو أن ابن السيد البطليوسي يقبل القول بالفيض والعقول الثواني ويذكر أن ذلك كان مذهب أرسطوطاليس وأفلاطون وسقراط وغيرهم من مشاهير الفلاسفة وزعمائهم القائلين بالتوحيد . وهو يرفض رأي الفلاسفة المجوس (الدهرية) ويعدّه كفراً بحتاً عند أرسطوطاليس لأنّ ذلك يوجب استحالة الباري ، أي انكار وجود الله (راجع كتاب الحدائق ١٤) . ويبدو أيضاً أن البطليوسي مقتنع بنظارية العدد عند فيثاغوراس وصلتها بالفيض (الحدائق ٣٢ ــ ٣٦) ، ولعله عرف ذلك من رسائل اخوان الصفا . وهو ينكر أن يكون الله صورة للعالم أو أنه مجموع الوجود على ما ذكره ثاليس وزينون (الايلي) مثلاً (الحدائق ٣٨) .

---

(١) أطلق الاسلام في عدد من العبادات مجال الاختيار توسيعاً على عباده في الاحوال المختلفة التي يضر في بعضها التقيد الجازم بأحد وجوه تلك العبادة ــ من ذلك مثلا مــا جاء في القرآن الكريم في شأن الذي يمرض أو يسافر في شهر الصيام (رمضان) ، قال تعالى في سورة البقرة (٢ : ١٨٥) : ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيــام أخر ، يريد الله بكم اليُسر ولا يريد بكمُ العُسر » . أما الشيعة فأوجبوا أن يفطر المسلم المسافر في شهر رمضان لأن في الآية أمراً بذلك ؛ وأما السنة فأجازوا للمسلم المسافر أن يُفطــر أو أن يصوم بحسب ما يقدّره هو من مشقة السفر .

ثم هو ليس معتزلياً وليس خصماً لهم ، ولكنّه أميل الى الاشعرية في جعله صفاتِ الله قديمةً وأن الاستدلال عليها يكون بالشرع ومما ذكره الله عن نفسه . وكذلكَ نجد لابن السيد البطليوسي ميلاً الى قول أهل الظاهر (الحدائق ٤٨—٥٠) .

للتوسّع والمطالعة

- كتاب الحدائق : في المطالب العلية الفلسفية العويصة (محمد زاهد الكوثري) ، القاهرة (عزّة العطّار) ١٣٦٥ هـ = ١٩٤٦ م .
- شرح سقط الزند للمعرّيّ (في كتاب شروح سقط الزند للجنة احياء آثار أبي العلاء المعرّي) ، القاهرة (مطبعة دار الكتب) ١٩٤٥ — ١٩٤٨ م .
- الانصاف في التنبيه على الاسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم (أحمد عمر المحمصاني) ، مصر (مطبعة الموسوعات) ١٣١٩ هـ .
- رسائل في اللغة (ابراهيم السامرّائي) ، بغداد (مطبعة الارشاد) ١٩٦٤ م .
- الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب ، بيروت ١٩٠١ م .

ابنُ باجَّـه

هو أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجّه (بتشديد الجيم ثم هاء ساكنة)، والباجه بلغة الفرنجة (نصارى الاندلس) الفضة.

ولد ابن باجّه في سَرَقُسْطة نحو سنة ٤٧٥ هـ (١٠٨٢ م) في الأغلب؛ وفيها نشأ وقال الشعر ومدح أميرها من قِبَل المرابطين أبا بكر بن ابراهيم بن تيفَلْويتَ. ثم لمّا ولي أبو بكر هذا الثغرَ والشرق استوزر ابن باجّه. ولكن لمّا ألحّ ألفونسو الأول ملك الأرغون على سرقسطة غادرها ابن باجّه قبل أن تسقط في يد ألفونسو (٥١٢ هـ = ١١١٧ م)؛ فمرّ ببلنسية ثم أتى اشبيلية واستقرّ بها وطبّب وألّف عدداً من رسائله في المنطق.

ثم انتقل ابن باجّه الى المغرب ونال حظوة عند المرابطين. ولقد كان ابن باجّه طبيباً بارعاً موفّقاً فحسده منافسوه ودسّوا له السم فمات سنة ٥٣٣ هـ (١١٣٨ م).

مقامه وكتبـه

كان ابن باجّه متميّزاً في اللغة حافظاً للقرآن، أديباً شاعراً بارعاً في الغزل والرثاء والمديح، متقناً لصناعة الموسيقى جيّد الضرب على العود. ثم هو من الأفاضل في صناعة الطب مع المقدرة في العلوم الفلسفية والرياضيات والفلك والطبيعيات. وابن باجّه أول الفلاسفة العقليين على الحصر: أخذ بالفلسفة منفصلة عن الدين ومعزولة عن العامة ثم أقامها على أساس من الرياضيات والطبيعيات. وشهرة ابن باجّه انما هي في المبادىء الفلسفية التي وضعها وفي الإلهيّات. وهو أشبه بالفارابي من الاسلاميين وبأرسطو من القدماء.

ولابن باجّه كتب كثيرة ضاع معظمها في زمن متقدم . وآخر ما ضاع له مجموع كان في مكتبة برلين[1] ومجموع أصغر منه كان يملكه السيد عبد الرزّاق الحسني في بغداد ؛ وقد ضاع المجموعان في أثناء الحرب العالمية الثانية .

ومن كتبه :

أ ــ رسالة الوداع : كتبها ابن باجّه الى أحد أصدقائه وهو على أهبة سفر يخشى ألاّ يراه بعده ، وضمّنها أكثرَ آرائه الفلسفية ، وخصوصاً في العلم الالهي (في المحرّك الاول ، والغاية الانسانية أو الغاية من وجود الانسان ، وفي اتصال الإنسان بالعقل الفعّال الذي يفيض من الله ، وخلود النفس) . وابن باجّه يلوم الغزّاليّ لأنه يحاول أن يصل الى الله بالاحوال الصوفية وترك التفكير .

ب ــ تدبير المتوحّد : جمع فيه ابن باجّه آراءه ، ولكنّه لم يتمّه ولا كتبه بلغة سهلة ، وهو يشبه « المدينة الفاضلة » للفارابي . الا أن الفارابي فصَل بحث الالهيات عن بحث السياسة واهتمّ بالمدن (بالدول) ، بينما ابن باجّه اهتمّ بالسياسة المدنية (حياة الفرد في المجتمع) ثم صرّف آراءه الفلسفية في أثناء ذلك .

ونَعْرِف من تدبير المتوحّد مخطوطتين : المخطوطة البودليانية ، وهي مفصّلة ولكنها ناقصة (وقد نشرها ميغل آسين بالاثيوس) ، ثم مخطوطة القاهرة[2] وهي أتمّ ولكن موجزة .

جـ ــ كتاب النفس . أراد ابن باجّه في هذا الكتاب أن يستوفي الكلام على النفس مما قاله فلاسفة اليونان خاصّة . ولا يزال هذا الكتاب محتاجاً الى دراسة موضوعية مفصّلة .

د ــ رسالة الاتصال .

هـ ــ وكان لابن باجّه أيضاً كتب هي شروح وتلخيصات وتعليقات على

---

(١) نشر من هذه المخطوطة صفحتان في ابن باجه للمؤلف (بيروت ١٣٧١ هـ ــ ١٩٥٢م)

(٢) هذه المخطوطة منشورة في « ابن باجه » للمؤلف .

كتب أرسطو وجالينوس والفارابي والرازي وغيرهم ؛ ثم كتب مؤلّفه في المنطق والنفس والعقل والالهيّات والسياسة المدنية والطب . ويبدو أن هذه الكتب قد ضاعت كلّها .

مجمل فلسفته

أكثر فلسفة ابن باجه موجود في كتاب تدبير المتوحّد .

المنطق :

يمّس ابن باجه في أقواله المنطقية نظرية المعرفة مسّاً خفيفاً ، قال (تدبير المتوحّد (ص ٤٤) :

« الامور الموجودة لشيء ما في الاعتقاد إما صادقة واما كاذبة ، وإما بالذات واما بالعرَض ، وإما يقينية واما مظنونة . وظاهر عند من كان لــه بَصَرٌ بصناعة المنطق ان اليقينية انما تكون صادقةً ضرورةً . واما المظنونة فقد تكون كاذبة أو صادقة ، ونحن فيما نحن بسبيله نجعل ما بالعرض في المظنونة الصادقة . والصور الروحانية — كيف كانت — فقد يكذب بها الانسان ، فان الحس قد يكذب » .

الفلسفة الماورائية

ابن باجّه بارع جداً في الرياضيات ، وفي الجبر خاصّة ، ثم في الطبيعيّات . ولكنّه لا يعالج الرياضيات والطبيعيات معالجة مستقلّة لأن اهتمامه الأول انما هو بالالّهيّات (الماورائيات) . غير أنه يستعين بالرياضيات والطبيعيات على توضيح آرائه الماورائية .

الموجودات والحركات غير متناهية :

يسمى ابن باجّه الموجوداتِ « معدوداتٍ » لانها كثيرة العدد او متعددة الاشخاص ، ثم يَقسيمها قسمينَ عامين :

١) المعدودات ذوات الأعظام (الأحجام ، أي كل ما له طول وعرض وعمق) .

٢) المعدودات من غير ذوات الاعظام ، وهي عموماً الأمور المعنوية مطلقاً كالكرم والشرف والعلم والحرب ، ثم أنواع الحركات . هذه الأمور يدركها العقل مجردة من عنصر الزمان والمكان : فالحرب « موجود معقول » مطلق ليس له « حيز » معيّن ولا زمانٌ خاصٌ به . ومثل ذلك الشرف والكرم والعلم وسائر « المعقولات » من اسماء المعاني .

والحركات عند ابن باجّه نوعان : نوع يعود الى « الحوادث المفردة » كانتقال الاجسام وتحرّك النبات ومشي الانسان ، فهذه كلّها حوادث متقطّعة تقع بين حدّين من قياس الزمن . ثم هنالك الحركة المطلقة التي تدفع هذه الأجسام وتدير الكواكب ، وهي دائمة خالدة ليس لها بدء ولا ينتظر أن يكون لها نهاية . والحركة الدائمة أشرف من الحركات المتقطعة ؛ والاجسام التي تتبدّى فيها الحركة الدائمة أشرف من الأجسام التي تتبدّى فيها الحركات المتقطّعة .

والحركة الدائمة تكون عادة مستديرة او تكون مستقيمة ولكن خالدة . وبرهان ابن باجّه على أن الحركة المطلقة دائمة برهان رياضي هندسي ، فهو يقول إن الاجسام التي نراها في عالمنا لم توجد رأساً ولا ابتداء في الأماكن التي هي فيها الآن . فكل جسم اذن يجب ان يكون قد انتقل الى مكانه الحاضر من مكان سابق، وكذلك يجب أن يكون قد انتقل الى مكانه السابق من مكانٍ آخرَ سابقٍ عليه ، وهلمجرا . وهكذا لا يمكن ان نفرض للحركات بدءاً ، فهي من اجل ذلك ازلية (من جهة الماضي) . اما من جهة المستقبل فهي أيضاً ابدية ، وذلك لأن كل خط يمكن ان يمتد أبداً الى ما لا نهاية : ان قولنا : هذا الخط يمتد من ا الى ب يدل على ان ب هي فاصل بين امتدادين وان وراء ب مسافة اخرى . فاذا نقلنا ب الى ما وراء مركزها الحالي فكأننا نقلنا هذا الحد الفاصل » مسافة جديدة . وما دام كل مكان جديد على هذا الخط هو فاصل جديد بين مسافتين ، فالمفروض ان هذا الخط لا يتناهى . هذه الحركات الدائمة من جهة الأزل والأبد معاً يُسمّيها ابن باجه « المتصلة من جهة الزمان » .

ولا يفهم ابن باجّه بالحركة الدائمة الحركة المستمرة للأشياء في دائرة « او

في استقامة » فقط ، بل يفهم أيضاً الحركة المعنوية كالنسل مثلاً : ان وجود زيد دليل على وجود ابيه، ثم ان وجود ابيه دليل على وجود جدّه، وهكذا الى ما لا نهاية من جهة الماضي . اما من جهة المستقبل فان الانسان يمكن ان يَنْسِلَ بلا نهايةايضاً . قد يمكن أن يقف زيد او عمرو او بكر او خالد انفسُهم في زمن من ازمنة التاريخ عن النسل ، ولكنّ في الانسان ، كانسان اوكموجود حي على الاقل ، قوةً دائمة للنسل .

وهنا يخلُص ابن باجّه الى الموازنة بين الدوامين، فيذكر ان « الحركة » دائمة من جهة الاستمرار ، اذ هي لا تتوقف ولا تنقطع . اما الانسان فنوعه دائم من جهة التكثر ، اي من جهة كثرة أفراده كثرةً لا حدّ لها ، ولهذا يقول : « وظاهر ان ما توجد اجزاؤه واحداً بعد واحد (كالانسان : الجد ثم الأب ثم الابن ثم الحفيد الخ) انه ضاهى بهذا النظام ما هو أبدي ، وان التكثر يقوم له مقامَ الدوام » .

الصورة والمادة ومراتب الوجود :

رأيُ ابن باجّه في الصورة والمادة مزيج من رأي أرسطو ومن رأي أفلاطون؛ أن المادة عنده لا يمكن أن توجد بلا صورة (فالى هذا الحد هو أرسطوطاليسي) ولكنّه يوجب أن توجد الصورة بريئة من المادّة وإلاّ لاستحال علينا أن نتخيل المادّة تتقلّب في الصور المختلفة : اذ كيف يمكننا أن نتخيّل مـادة تلبّست في الأزل بالصورة ، لو لم يكن هنالك صور مجرّدة تقبل تلبّس المادة بها (وبهذا نراه أفلاطونياً) .

وابن باجّه لا يهمّ بالمادة ولا بالصورة المتلبّسة بالمادة لأنهما لا تليقان بالغرض الذي قصده . ولكلّ جسم عند ابن باجّه ثلاث صور : الصورة الروحانية العامة (وهي الصورة العقلية) ، ثم الصورة الروحانية الخاصة ، ثم الصورة الجسمانية .

ولا خلاف في تحديد النوعين الأول والثالث . فالنوع الأول هو الصورة العامة للاشياء ، « وهي المعقولات الكلية » نحو شجر . وأما النوع الثالث

فهو « الصورة الجسمانية » ، الصورة التي تظهر عليها الأجسام كما تتراءى لنا .

على ان الوضوح يقل عند الكلام على « الصورة الروحانية الخاصة » اذ يجعلها ابن باجّه ثلاث مراتب جديدة : أولها معناها (معنى الصورة) الموجودة في القوة الذاكرة ، والثانية الرسم الموجود في القوة المتخيلة ، والثالثة الصنم الحاصل في الحس المشترك .

والأمثلة على الصور الروحانية كثيرة ، منها الصورة الناتجة من صلة الوالد بالولد او السبب والمسبب عنه ، أو المتخيلة عند ذكر فضائل النفس وخصائصها كالتودد والعبوس والعلوم وحسن الرأي والغنى والغَيرة . ويرى ابن باجّه بأن هذه الصور تقوى بالاكتساب وتتفاوت قوة وضعفاً بين شعب وشعب .

قوى النفس

وللنفس عند ابن باجّه ستة مجموعات من القوى : الفكرية ، الروحانية ، الحساسة ، المولدة ، الغاذية ، والاسطقسية ؛ وهي إما اضطرارية او اختيارية ، ولكن على درجات مختلفة في ذلك كله . فالقوى الاسطقسية (كسقوط الجسم وتأثره بالحسّ والحرارة) والقوة الغاذية يسميان معاً القوى الطبيعية ، ويغلب عليهما الاضطرار ، ولكن على درجات متفاوتة . ان سقوط الاجسام والشعور بالحرارة اضطراري محض ؛ اما الغذاء فليس باختيار اصلاً ولا باضطرار صرفاً . والبصر مثلاً اقرب الى الاختيار ، ولكن اللمس اضطرار محض . وكذلك القوة الفكرية تكون بالاضطرار ، ولولا ذلك لاستطاع الانسان ان يمسك عقله عن التصور والتصديق ، ولكنه لا يَستطيع .

وابن باجّه يتكلم على القوة الطبيعية عرَضاً وعلى غاية من الوجازة ، ولا يهمّه منها إلّا ما اتصل بالسلوك الانساني . اما القوى الفكرية والروحانية فهي غرضه من بحوثه جميعها .

العقل :

البحث في العقل هو العنصر الاول في مراتب الاهمية عند ابن باجّه . ان

المعرفة الصحيحة تكون بالعقل ، والمعرفة المطلقة تكون بالعقل ، والسعادة تنال بالعقل ، والاخلاق مبنية على العقل ، والعقل صادق في ما يعرف .

يستطيع الانسان ان يعرف بعقله كل شيء من أدنى دركات الوجود (الماديّ) الى اعلى درجات الوجود (الالهي) . والاساس الذي يبني عليه ابن باجّه هذ النوع من التفكير الفلسفي اساس مادي : ان العقل يعرف من تلقاء نفسه لا بتأثير روحاني عليه من الخارج (يعني كما يزعم المتصوفة انهم يعرفون) .

على ان ابن باجّه لا يزال يعتقد بأن في العالم عدداً من العقول : العقل الانساني والعقل الفعال والعقل الكلي (عقل الانسانية جمعاء) . إنه يرى ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في العقل الانساني او الهيولاني فينقل اليه المعارف والعلوم . ثم يقول ان المعارف تعود بعد الموت الى العقل الفعال . ومجموع هذه المعارف تؤلّف العقل الانساني الذي يخلد في العالم .

المعرفة :

والمعرفة عند ابن باجّه تكون بالنظر العقلي وحدَه . وهو يخالف الغزّالي الذي يعتمد في المعرفةِ الاحوالَ الصوفية ؛ ويرى ابن باجّه أن الأخيلة الحسيّة في التصوّف تحجب الحقيقة بدلاً من أن تكشف عنها .

والمعرفة عند ابن باجّه طريقها الحواس . ان كل ما نعرفه يجب أن يكون قد مرّ بحواسنا فعلاً او ان يكون قد مر بحواسنا شيء يشبهه ويقوم مقامه . فالصور الروحانية لشيء ما تحصل (في الذهن) اذا كانت قد مرت يوماً ما بحواسّنا هي أو شبيهها . فالمعرفة اليقينية تحصل اذن إما بالحس او بالقياس ، اي بقياس ما لا نعرف على ما نعرِف . وهكذا نرى انه لا يمكن ان توجد الصور في (الذهن) خلواً من الحس ، لأن هذه الصور (الذهنية) تكون دائماً مؤلفة من صور مرت بالحس المشترك ، بعد ان تكون قبل ذلك قد مرت بالحواس . وهذا قريب جداً من رأي ابن حزم في المعرفة بالبديهة المبنية من قُرب او من بُعد على الحواس .

وهنالك امور نعرفها بحاسة واحدة ، فاللون نعرفه بالعين وحدها والصوت

ندركه بالاذن وحدها . ولكنّ ثمت مدرَكات لا نستطيع ادراكها الا بجملة حواسّ مثل « الحياة » فاننا احياناً لا نستطيع انّ نعرف اذا كان انساناً ما حيّاً إلا اذا رأيناه ثم لمسنا جسمه ثم استمعنا الى نبضات قلبه .

والحواس تخدع بلا ريب ، فاذا كان الانسان ممروراً (أي به مسّ خفيف) او اذا كان صحيحاً ولكنه مُتعب او جائـع أو خائف او ينام في مكان قليل النور ، فانه يحس بما يحيط به حساً غريباً ، فيرى الاشياء على غير حقيقتها . ولا ريب ابداً في أن تخيل الاشياء تخيلاً مطلقاً ، من غير ان تكون تلك الأشياء قد مرت بحواسنا ، من أسباب الخداع . والصور التي تعتمد على الخيال المحض ، ولا تكون قد مرت بالحواس ، اكثرها كاذب .

والخداع لا يأتي من الحواس وحدَها ، بل يأتي من القوة الفكرية ايضاً ، فان القوة الفكرية تخطىء احياناً . من ذلك مثلاً ان يعرف الانسان شخصين ، فاذا اتّفق ان رأى احدهما مرة ظن انه الآخر . ومن المشهور ايضاً ان الانسان يخطىء في حل الاعمال الحسابية وفي تقديرِ المِساحات وتدبير اموره ، مما يدل على ان الفكر يخطىء احياناً .

الخلود والسعادة

يرى ابن باجّه ان الخلود يكون في هذه الحياة الدنيا ، لأنه يذكر الخلود والسعادة ذكراً كثيراً ولكنه لا يتكلم على المَعاد أبداً . ومردّ السعادة (التي هي سبب الخلود أو طريق الشعور بالخلود على الاصح) الى اعمال الانسان المقصودة . ان الاعمال التي يعملها الانسان اتفاقاً ، او وهو مُكْرَهٌ او غافل عن حقيقتها جاهل بها ، لا قيمة لها . والأعمال المقصودة (والتي توجب السعادة ويكون بها الخلود) ثلاثة أنواع :

أ ــ الاعمال التي بها رفاهية البدن ولذته ، كالطعام اللذيذ واللباس الفاخر ؛ ويدخل في ذلك السكر ولعب الشطرنج والصيد للالتذاذ . والذين يعملون هذه الاعمال هم « الذين اخلدوا الى الأرض » كما يقول ابن باجّه ؛ وسعادتهم لا تتجاوز مدة فعلهم هذه الافعالَ ، وليس لهم فضل عند

الناس ولا قيمة . ثم أن أمثال هؤلاء انما يوجدون في أواخر الدول وقبل انقراضها . ومثل هؤلاء « المتجملون » . وهم الذين يتحرصون على أن يُعترَفَ عنهم انهم اغنياء او مترفون بينما هم فقراء او مستورون فقط ، فتجد احدهم « يستبطن جزء الدثار (الثوب) الخسيس مما يلي جسده ويبرز للناس جزء الدثار الاحسن » . وهؤلاء أيضاً لا سعادة حقيقية لهم ولا خلود .

ب ـ الاعمال التي تحدث انفعالاً في النفس من غضب او رضى ، ومن سرور أو حزن ومن تودد أو بغض ومن قلق او اطمئنان . وهذه الاعمال نفسها نوعان :

(١) نوع كاذب ، اي ان الانسان قد يظهر الرضا وهو غير راض او يتظاهر بالحمية والانفة والغيرة وهو لا يحس في نفسه بشيء منها . فهذه الأعمال التي على هذا الشكل تُسمّى الرياءَ ، وهي لا قيمة لها أيضاً في السعادة او الخلود .

(٢) نوع صادق ، اي ان الانسان يميل في ذلك فعلاً الى عمل الخير والى الاحسان الى الناس ، واذا ابدى غيرة على أمر او حمية في سبيل انسانٍ آخرَ كان صادقاً . هذا الانسان يفعل ما يفعله عن علم بقيمة ما يفعل واعتقادٍ بصواب ما يفعله (او انه يفعله طاعة لأمر ديني او وازع اجتماعي) . فاذا فعل الانسان ذلك لاعتقاده ان فعله هذا فضيلة ، ثم أورثه ذلك خشوعاً في قلبه فهو عند ابن باجة من « الذين اجرُهم على الله » ـ وهؤلاء كلهم لا يتناولهم بحث السعادة والخلود عند ابن باجه .

جـ ـ و « السعادة والخلود » عند ابن باجه يُفهمان من الطريق التالية :

لكل انسان عُمُرانِ : عمُره الجسدي الذي يحياه على هذه الأرض ، ثم عمره الثاني وهو « تذكُّر الناس له بعد موته » . والسعادة والخلود في رأي ابن باجه تكون في عمره الثاني :

« اذا بلغ الانسان في حياته مرتبة صحيحة من العلم أو الحكمة او الشجاعة او الكرم ، وكان يعرف انه عالم او حكيم او شجاع او كريم ، ثم كان يعمل

بما يعلم صادقاً غير متظاهر بما يعمله رثاء الناس ولا قاصداً جلب منفعة مادية ، فانه يشعر حينئذ باطمئنان في نفسه وبادراك كامل لحقيقة الحياة والوجود ، وهذا هو السعادة .

« اما الخلود فهو شعور هذا الانسان قبل موته ، ان الناس سيظلون يذكرون ذلك منه دهراً طويلاً بعد ان يموت ويفنى جسده » . فهذا « الشعور السابق في الانسان هو الخلود » المتعلق بالانسان . واما المدة التي يبقى فيها ذكره مشهوراً في الناس بعد موته فهو الخلود المتعلق بأعمال ذلك الانسان .

ويمدح ابن باجّه الذِكْر الحسن وخصوصاً اذا كان هذا الذكر الحسن صادقاً .

الاجتماع : السياسة

لابن باجّه آراء في سياسة المدينة (الدولة) وفي السياسة المدنية (ادارة المدن وتدبير الاسرة والعناية بالاهل والاولاد) . وكان من رأيه أيضاً أن يستكثر الانسان من جمع المال وأن يحسن القيام على تصريفه في وجوهه .

تدبير المدينة (الكلام على الدولة) :

الانسان عند ابن باجّه ــ كما هو عند ارسطو ــ مدني بالطبع . والاعتزال شرٌّ اذا كان حبّاً بالاعتزال نفسِه . اما اذا كان الاعتزال هرباً من مخالطة الفاسدين من أهل المجتمع فهو خير .

وابن باجّه يخالف افلاطون في قَبوله مدينةً واحدة فاضلة ، ويوافق الفارابي بأن المدن قد تتعدد ، فيكون منها واحدة فاضلة كاملة ، واربع فقط ناقصة . (الفارابي يجعل المدن الناقصة عديدة جداً) .

(أ) التدبير الفاضل ــ التدبير الفاضل الكامل هو تدبير الله لهذا العالم ، فنظام العالم عند ابن باجّه نظام كامل مُحكَم مُتقَن ، لا خلل فيه ، وهو تدبير صواب .

على اننا اذا قلنا : « تدبير » ، فانما نعني تدبير المدن . فاذا قصدنا « تدبير المنزل » مثلاً فيجب ان نقول : تدبير المنزل .

يقول ابن باجّه في وصف المدينة الفاضلة إنها لا تحتاج الى أطباء ولا الى قضاة ، وذلك لان اهلها متحابّون فلا يقع التشاكس بينهم ، ولذلك لا يحتاجون الى قاض . ثم ان جميع اعمال اهل المدينة صواب ، ذلك لانهم يقومون بالرياضة ولا يغتذون بالاغذية الضارة ، فهم من أجل ذلك لا يمرضون ولا يحتاجون الى الطب ، الا في مداواة أمراض عارضة واردة من خارج (كالاوبئة) . وربما احتاج اهل المدينة الفاضلة الى اصلاح الخلع وما جانسه (من الجراح والكسر) وربما لم يحتاجوا اليه في ذلك ، اذ يستطيع البدن الحسَنُ الصِحّةِ ان يعتني بنفسه فتبرأ جراحه ، حتى العظيمةُ منها ، من تلقاء نفسها .

« فمن خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض ! »

وآراء أهل المدينة الكاملة كلها صادقة ، وأفعالهم كلها فاضلة . ولا يكون في هذه المدينة آراء كاذبة ابداً لأنه لا ينتشر فيها آراءٌ غريبة ، اي آراء طارئة عليها من مدن اخرى ناقصة .

وفي المدينة الفاضلة يُعهد الى كل شخص بالعمل الذي يجيده . والانسان في المدينة الفاضلة يَقصِد بأعماله نفع المدينة ، وذلك لأن الانسان الفاضل جزء من المدينة .

ب — المدن الناقصة : يذهب ابن باجّه في تعديد المدن غير الكاملة مذهب الفارابي ، ولكنّه يجعلها أربعاً بسيطة . وكلّما كانت احدى هذه المدن أبعد عن الكمال كانت الحاجة فيها الى الاطباء والقضاة أكثر لأن صناعة هذين الصنفين من الناس تكون حينئذ اجدى وانفع . وميزة اهل المدن الاربع انهم يجعلون لأنفسهم ملذّاتٍ جسمانيةً (كالشهوات والتغلب على الآخرين) ، ما لم يكونوا جاهلين فلا يعرفون ماذا يريدون .

وممّا يؤسف له ان ابن باجّه لم يسمِّ هذه المدن الاربع تسمية واضحة كاملة ، فقد ذكر المدينة الإقامية (الفاضلة) والمدينة الجماعية ومدينة التغلب . ثم هنالك اسم مدينة رابعة محلها بياض في مخطوطة المكتبة البودليانية (م غ

٥١ ، ٥٢ ، ٥٤) .

تدبير المتوحّد

المتوحّد هو الانسان الفاضل الذي يعيش في مدينة غير فاضلة .

ويمكن أن يكون في المدينة غيرِ الفاضلةِ شخص أو شخصان أو ثلاثة أو أكثر من الفاضلين يسمّيهم ابن باجّه « النوابت » . ووجود هؤلاء النوابت (الفلاسفة، القضاة ، الاطبّاء) ضروري في المدينة غير الفاضلة حبّاً بنفع أهل هذه المدينة وبِرِعايتهم وهدايتهم ؛ ولكنّهم يعيشون فيها غرباء . أما اسمهم « النوابت » فقد استمدّه ابن باجّه من تشبيههم بالنبات الذي ينمو من تلقاء نفسه بين أنواع الزروع ، لأن آراءهم تخالف آراء الذين يعيشون معهم . وهؤلاء النوابت اذا كثروا في مدينة غير فاضلة ساعدوا على أن تصبح تلك المدينة فاضلة .

السيَر :

السير جمع سيرة ، وهي في القاموس : السنة والطريقة ؛ وعند ابن باجّه « المدينة » . وابن باجّه كالفارابي يقرّ سيرة إقامية (مدينة فاضلة) ويقرّ الى جانبها سيَراً غير كاملة تضادّ السيرة الفاضلة .

وهنالك في الاصل ثلاث سير غير كاملة ؛ ومنها تتركّب طبقة رابعة من السير ، ومن السير الأربع (الثلاث الاساسية والسيرة المتركّبة منها) تتركّب طبقة خامسة من السير . وهذه السير تكون ، كما يبدو بوضوح ، على درجات مختلفة من النقص . فماذا يجب على المتوحّد أن يفعل حتّى يعيش في السيرة غير الفاضلة عيشة صحيحة سعيدة ؟ — يجب عليه أن :

— يحافظ على صِحته ويعمل على استردادها اذا زالت . ولذلك كان محتاجاً الى علم الطب لكي يداوي نفسه اذا كان يسكن وحدَه في المدينة التي يسكنها . اما اذا كان المتوحدون في تلك المدينة كثاراً فهم يستطيعون حينئذ ان يوجدوا جزءاً من مدينة فاضلة في تلك المدينة الناقصة ، فلا يحتاجون حينئذ الى الطب .

– يغتذي بالمآكل النافعة والضرورية ويتجنّب الاسراف في الطعام ولا يأكل طعاماً للذة مضغه.

– يكون معتدلاً في جميع ما يتعلّق بحياته الجسدية : ان الضرورات الجسدية (الطعام اللباس ، الخ) ليست غايات في نفسها ، بل هي وسائل الى اتقـان الأعمال العقلية . وعليه أن يفعل ما يجب فعلُه ولو سبّب له ذلك ألماً أو أدّى به الى الموت .

– يصحب أهل العلوم ويعتزل الذين يهتمّون بحياتهم الجسمانية وحدَها ، ولا يخالطهم الا في ما لا بدّ من مخالطتهم فيه (لقضاء عدد من حاجاته اليومية أو لتطبيبهم والقضاء بينهم وهدايتهم) .

– يهتمّ بالعلوم النظرية (لأنها تَليق به ويَعْجِز عنها غيره) ويترك العلوم العملية (النجارة والحدادة الخ لأنها لا تليق به ، اذ هي وسائل الى غايات أخرَ : ارتزاق العامة مثلاً) .

– يستعمل كَذِب الألغاز (التقيّة الفكرية) لمداراة العامّة والجهّال .

– يعمل جميع أعماله باختياره وبإرادته ويقصد أن تكون صواباً أو خيراً حسب ما يقضي العقل ، لا لأنه أُكْرِهَ عليها أو لأنه يلتمس منفعة من عملها : كما لا يجوز أن تكون أعماله انفعالاً من غضب أو بغض أو حب .

– ينصرف عن التصوّف لأنه وَهْمٌ ، ويعتمد التفكيرَ لبلوغ السعادة الحقيقية .

المنزل الفاضل :

كلُ منزل جزء من المدينة التي هو فيها . فالمنزل في المدينة الفاضلة منزل فاضل يجري على المنهج الطبيعي وحسب العقل ؛ وحكمه في كلّ شيء حكم المدينة الفاضلة نفسها ، وتدبيره كتدبيرها .

والمنزل في المدن الناقصة منزل ناقص مريض ، ولا فائدة من وضع تدبير خاص به . ان احوال المنزل الناقص تؤدّي به حتماً الى البوار والخراب . على ان قوماً قد وضعوا كتباً في تدبير المنزل ، ولكنّ أقاويلَهم في ذلك بلاغية

(لفظية وخطابية لا برهانية) مثل كتاب كليلة ودمنة ومثل كتب حكماء العرب المشتملة على الوصايا والاقاويل المشورية كالكلام على محبة السلطان ومعاشرة الاخوان.

التربية وعلم النفس

يرى ابن باجّه ان الانسان يتقلب بين طفولته وشيخوخته في أدوار كثيرة، صعوداً وهبوطاً، مع تقدمه في السن. وهو يرى كل دور نتيجةً لدور سبقه ثم توطئة وتمهيداً لدور سيأتي بعدم. ولكل دور أعمال خاصة به.

اما الذين يفعلون في دور ما يجب ان يكونوا قد فعلوه في دور سابق عليه فهؤلاء الذين في طبعهم نقص كالمعتوهين مثلاً. والذي يَلفِت النظرَ ان ابن باجّه يعد الذكاء المفرط نقصاً في الطبع أيضاً. فان الذكاء الباكر يخمد باكراً، كالنار المشتعلة في مادة سخيفة خفيفة تضطرم بشدة وسرعة ثم تخبو بسرعة وفجأة ايضاً.

وهناك اشارة عارضة الى تداعي الافكار.

الأخلاق والإرادة

ليست الاخلاق عند ابن باجّه «وضعية»: انها ليست مستمدة من اوامر الدين ونواهيه ولا من قوانين المجتمع والدولة، وانما هي مبنيه على التفكير ومستمدة رأساً من العقل.

يقسم ابن باجّه الافعال قسمين: قسماً بهمياً وقسماً انسانياً. فالقسم البهيمي هو ما ينبني على الحاجة او على الانفعال، ويساق اليه الفرد بأحد هذين العاملين او بهما كليهما باطلاق. ان الفرد اذا اندفع الى الطعام بدافع من الجوع المحض فانما يعمل عملاً بهيمياً، يشركه فيه البهيمُ سواءً بسواء، اذ انّ البهيمَ يُقدم على الطعام او الشراب او النوم بدافع الغريزة فقط. وليس له غاية وراء الشبع او الرِيّ او الاستجمام. وكذلك الانفعال، فان البهيم اذا تُرِك وشأنَه لم يؤذ احداً ولم ينفع احداً. ولكن اذا أسيء اليه بأن ضرب ضرباً شديداً كالبغل،

او ضُرِّب وكره كالنحل ، او ديس عليه كالحية انفعل ضرورة فرفس او لسع او لدغ . وهو في كل هذا لا يفكر بأن فعله هذا سيؤدي الى نتيجة ما حسنة او سيئة ، ولا بأن فعله هذا سينفعه على الاقل . ان عمله ليس الا « انفعالاً طبيعياً » يؤدي الى نتيجة لا دخل لارادته فيها .

هذه حال البهيم على الحصر ، ولذلك يسمي ابن باجّه هذا النوع من الافعال افعالاً بهيمية سواءٌ أصَدرت عن بهيم او عن انسان . على ان هناك فارقاً اساسياً : ان الانسان مؤلف في الحقيقة من جزئين : من جسد له حاجات ضرورية لا يمكن اهمالها او تجاهلها — ولو انها اهملت لما استطاع الانسان ان يعيش — ثم من جزء عاقل . من أجل ذلك كله لا يمكن ان يكون فعلُ الإنسانِ إنسانياً محضاً ، بل يجب أن يخالطه جزء بهيمي . حتى إن هذا الجزء البهيمي يساعد مساعدة مهمة في تمام الجزء الانساني . من ذلك مثلاً ان الانسان محتاج الى الطعام ، ففي عملية الطعام » فعلان متميزان : اولهما « الدافع الطبيعي » الموجود في البهيم ، وثانيهما « غاية قصوى مبنية على إرادة عاقلـــة » . ان الانسان « يَقصِد » من طعامه حفظ حياته وقُوّته لمتابعة جهوده الانسانية ، او لنيله انواعاً من السعادة العقلية او من السعادة الر وحانية . فالطعام مثلاً في رأي ابن باجّه — وفيما يتعلق بالانسان — عمل بهيمي وانساني في وقت واحد : بهيمي لأن فيه جزءاً ينبني على الضرورة ، وانساني لأن فيه جزءاً آخر مبنياً على الارادة . وهكذا يقول ابن باجّه إن إقبال الانسان على الطعام » بهيمي بالعَرَض ولكنه انساني بالذات .

وقد يتفق ان يشتهيَ الانسان نوعاً من الطعام فيأكله ، فحينئذ يكون عمله بهيمياً بالذات (لأنه مبني في الدرجة الاولى على اندفاع وانفعال) ، انسانياً بالعرض (لانه لم يخلُ من عنصر الارادة) . على أن الارادة وحدَها لا تكفي لجعل الفعل انسانياً ، بل يجب ان ينضاف اليها عنصر الرَوِيّة (التفكير) . فلو اتفق مثلاً أن انساناً كان سائراً في حديقة فخدشه عود بارز من احـــد الأغصان ؛ فانه اذا كسر هذا العود « لأنه خدشه فقط كان فعله بهيمياً . فأما

من يكسره لئلا يخدش غيره أو عن رويّة توجب كسره فذلك فعل انساني » .

وعلى هذا يرى ابن باجّه ان الفضائل نوعان :

(١) الفضائل الشكلية ، وهي — معَ انها فضائل — تنبعث من ضرورة او غريزة وليس فيها مجال للارادة ولا للرَوِيّة ، كالوفاء في الكلب مثلاً : ان الكلب مشهور بالوفاء ، ولكنه يفي لكل انسان وفي كل وقت ، ولا يمكن ألاّ يَفيَ . هذا النوع من الفضائل لا قيمة له — في الانسان او البهيم — ولا يدخل في بحثنا ، كما يقول ابن باجّه .

(٢) الفضائل الفكرية وهي المبنية في الدرجة الاولى على الارادة والروية . على ان الذي يفعل الفعل لأجل الرأي والصواب فقط ولا يلتفت ابداً الى ما يحدث في النفس البهيمية من ضرورة او انفعال ففعله هذا يجب أن يسمى إلهياً لا انسانياً ، اذ لا يوجد انسان يستطيع ان يفعل ذلك .

للتوسّع والمطالعة

— تدبير المتوحّد (نشره آسين بلاسيوس) ، مدريد — غرناطة ١٩٤٦م

— تدبير المتوحد (موجز كامل) — راجع « ابن باجّه لعمر فرّوخ » .

— كتاب النفس (نشره محمّد صغير حسن المعصومي) ، مجلّة المجمع العلمي العربي في دمشق (٣٤ : ٢ ، نيسان — ابريل ١٩٥٨ وما بعد) . وهنالك مقدّمة في حياة ابن باجه وفي مخطوطة النفس في مجلّة المجمع نفسه (٣٤ : ١ ، كانون الثاني — يناير — ١٩٥٧ ، ص ٩٦ — ١١١) .

— ابن باجّه والفلسفة المغربية ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت ١٣٧١ هـ = ١٩٥٢ م .

— رسالة الاتّصال (مجلّة الاندلس ١٩٤٢ م) ؛ ثمّ أعاد الدكتور أحمد فؤاد الاهواني نشرها ملحقة بتلخيص كتاب النفس لابن رشد (مصر ١٩٥٠ م ص ١٠٢ — ١١٨) .

ابن طُفَيل

ولد أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسيّ نحو سنة ٥٠٠ هـ (١١٠٦ م) في وادي آشَ قرب غَرناطـــة ، وقضى أكثر أيام حياته الاولى يدرّس ويطبّب . ثم انه شغل مَنصِب الحجابة (الوزارة) في غرناطة .

وفي أوائل سنة ٥٤٩ هـ (١١٥٤ م) ، منذ أيام عبد المؤمن بن علي ، اتّصل ابن الطفيل ببلاط الموحّدين في إفريقية وأصبح كاتماً لأسرار أبي سعيد ابن عبد المؤمن والي سبتة وطنجة . ولما تسنّم أبو يعقوب يوسف عرش الموحّدين (٥٥٨ هـ = ١١٦٣ م) أصبح ابن طفيل طبيباً خاصاً له وترفّع عن تطبيب العامة . وفي سنة ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) اعتزل ابن طفيل مَنصِبه في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف فخلفه فيه تلميذه ابن رشد ، ولكن مكانته عند السلطان ظلت وطيدة .

ثم استُشهِد السلطان أبو يعقوب يوسف في حرب الافرنج بالاندلس سنة ٥٨٠ هـ (١١٨٤ م) وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور فظل ابن طفيل يتمتّع بالحظوة في بلاط الموحّدين ، ولكنه لم يعش بعد ذلك سوى عام واحد اذ توفّي في مرّاكش سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م) .

ومع أن مؤرخي الأدب والفلسفة قد ذكروا لابن الطفيل عدداً من الكتب والرسائل ، فانه لم يصل الينا من آثاره سوى كتاب واحد هو قِصة حيّ بن يقظان.

عناصر شخصيته وخصائصه

مال ابن طفيل الى مخالطة الناس فتكسّب بالطب في أول حياته وتولّى أعمال الدولة في القضاء والوزارة . وبلغ من محاسنته للعامة أنه لم يشرح بنفسه فلسفة

ارسطو ، بل أشار على تلميذه ابن رشد بذلك . غير أنه في فلسفته (في رسالة حيّ بن يقظان) سلك سبيلاً آخر : انه أحب أن يقطع الرجل الحكيم صلته بالعامة وأن ينفض يده من اصلاحهم .

ولقد حاول ابن طفيل أن يوجد نظاماً فلسفياً يقُصّه خطوة خطوة ثم توفّر على ناحية واحدة من الفلسفة : على النشوء الطبيعي وتطوّر التفكير في الانسان ، وبيان كيف ان الانسان يتدرج بالتأمل والفكر في المعرفة من الاحاطة بما حوله من عالم المادة حتّى يستطيع ان يتصل ، من طريق العقل ، بالله (لقد قصد ابن طفيل ان يتصل من طريق العقل بالله ولكنه عجزَ عن ذلك فانقلب الى التصوف ليعرف به الله) .

وأعجب ابن طفيل بابن سينا ، فإن كتابه حيّ بن يقظان كان وسيلة الى « بثّ الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا ... وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجِدّ في اقتنائها » . وكذلك كان ابن طفيل معجباً بابن باجّه . وقد وافقه في أن العامة خطر على الرجل الفائق الفطرة . وكان ابن باجّه يحاول نفعهم ما أمكن ، أما ابن طفيل فنفض يده من امكان اصلاحهم .

وحاول ابن طفيل أن يعرف كلّ شيء من العالم المادي وعالم العلل والاسباب بالعقل ، ولكنه عجز عن ذلك لما أراد البرهان على وجود الله فانقلب صوفياً وعرف الله من طريق القلب .

أما علم ابن طفيل فكان واسعاً وخصوصاً في الناحية الطبيعية ، وفي « علم الحياة » على الأخص . ويبدو من رسالة حي بن يقظان أنه اطّلع على اكثر ما خلّفه اليونان والعرب من الآثار الفلسفية اطلاعَ بصيرٍ ناقد . من أجل ذلك كان قديراً على الموازنة بين الآراء والمفاضلة بينها . وكان من مشاهير أهل العلم والأدب .

ومع أن فلسفة ابن طفيل كانت ماديّة الى اقصى حدود المادية ، فانه هو شخصياً كان ديّناً تقياً .

أما اسلوبه فكان اسلوباً شائقاً ، وهو يرمز في كتاباتـــه ، ذلك لأن « التحكم بالالفاظ ، على أمر ليس من شأنه أن يُلفظ به ، خطر » .

رسالة حيّ بن يقظان

يعالج ابن طفيل في هذه الرسالة معضلةً شغَلت بال الفلاسفة المسلمين ، ألا وهي صلة الانسان بالعقل الفعّال وبالله ... أما طريقة معالجته لهذه القضية فكانت بأن وصف لنا شخصاً وَحِيداً لم يعرف بيئة اجتماعية ولا تأثر بعاداتها ثم بيّن لنا كيف أن هذا « الوَحِيدَ » قد توصل من تلقاء نفسه، وبغير معين سوى عقله هو ، الى ان يعرف جميع ما حوله من ادنى دَرَكات الموجودات المادية الحسية إلى أعلى درجات الوجود العقلي . وقد عرض ابن طفيل ايضاً في هذه الرسالة لتقسيم العلوم .

والقِصة الحقيقية لا تمثل حياة فرد ولكنها تمثل تطور الانسانية في أدوارها المختلفة .

نظائر هذه القِصة

لهذه القِصة نظائر كثيرة باسم حيّ بن يقظان أو أبسال وسلامان . على أن ابن طفيل هو الذي جعل من هذا الاسم «حيّ بن يقظان» ومن هذين البطلين «أسال وسلامان» قصة تامة وعالج فيها موضوعاً فلسفياً كاملاً .

(أ) لحنين بن اسحاق قصة سلامان وأبسال ، نقلها من اليونانية . وهي قصة ملك حكيم اسمه هرمانوس بن هرقل رغب في أن يكون له ولد ولكنه كان يكره مباشرة النساء . فعرض عليه وزيرُه الحكيمُ أن يأخذ شيئاً من ماء حياته ثم يجعله في اناء ويربيه فيخرج له ولد ... ففعل . فلما رُزق ولداً على هذا الشكل سماه سلامان ، وطلب له مُرضعة اسمها ابسال . فلما كبر الولد تعلق بابسال واشتغل بها عن تدبير الملك وطلب الحكمة ...

(ب) واورد ابن الاعرابي قصة رجلين وقعا في الأسر ، أحدهما مشهور

بالخير واسمه سلامان والآخر مشهور بالشر اسمه ابسال . ففُدي سلامان لشهرته بالسلامة وأنقذ ... واما ابسال فلشهرته بالشر أسر حتى هلك .

(ج) لابن سينا قصة مؤداها أن سلامان وابسالاً كانا اخوين شقيقين ، وكان ابسال اصغرهما سناً وقد تربى بين يدي أخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلاً متأدباً عالماً عفيفاً شجاعاً . وقد عشقته امرأة سلامان ... فلما أبى عليها أرادت التغرير به ولكنه سَلِم . غير أنها دبرت قتله بالسم . فحزن سلامان على أخيه أبسال واعتزل الملك وتعبد فألهمه الله الحقيقة فسقى امرأته ومن ساعدها على هلاك أبسال السم .

هذه قصص كلها محكيّة على سبيل الرمز ، فسلامان (في القصة الثالثة) مثَلٌ للنفس الناطقة ، وأبسال مثل للعقل النظري .. وامرأة سلامان القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب ...

(د) وهنالك قصة أخرى لابن سينا هي قصة « حي بن يقظان » ، حاصلها أن رجلاً شيخاً خرج سائحاً من مدينة بيت المقدس ليرى عجائب صنع الله في العالم . وفي هذه القصة زهد وتصوف ورمز كثير ثم نقمة على اكثر طبقات البشر .

(هـ) أما حي بن يقظان للسهُروردي المقتول (٥٨٧ هـ = ١١٩١ م) فتنطوي على سياحة روحية : يتخيل السهروردي نفسه فيها طائفاً بين مغرب الأرض ومشرقها وبين الأرض والسماء ثم يشرح في تلك السياحة حالاً من الوصول (الاتصال بالالوهية) .

رسالة حيّ بن يقظان : سبب تأليفها

إن صديقاً سأل ابن طفيل شيئاً من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا من الكشف عن حقائق « الوجود وما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية » . وقد احب ابن طفيل أن يحدث الناس عن الله رمزاً فيقول : « اذ لا نجد في الالفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة اسماءً تدل على الشيء الذي يُشاهد به ذلك النوع من المشاهدة » .

ثم يَضرِب ابن طفيل لنا مَثَلَ الذي يدرك « ما بعد الطبيعة » بثاقب فكره ومثل الذي يدرك ذلك بالكشف والمشاهدة فيقول :

« فتخيَّلْ حالَ من خُلق مكفوف البصر الا أنه جيــد الفطرة ، قوي الحدْس. فتشأ مذ كان ، في بلدة من البلدان، وما زال يتعرف اشخاص الناس بها ، وكثيراً من أنواع الحيوانات والجمادات وشكلَ المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها ، بما له من ضروب الادراكات الأخر حتى صار يمشي في تلك المدينة بغير وكيل ... وكان يعرف الألوان وحدها بشرح اسمائها ..

« ثم انه – بعد أن حصل على هذه الرتبة – فُتح بصره .. فمشى في تلك المدينة كلها ... فلم يجد أمراً على خلاف ما يعتقده ... غير أنه حدث لــه أمران عظيمان أحدهما تابع للآخر وهما : زيادة الوضوح ... ثم اللذة العظيمة .

« فحال الناظرين الذين لم يصلوا الى طور الولاية هي حال الأعمى الاولى ... وحال النُظّار الذين وصلوا الى طور الولاية ... هي الحالة الثانية » .

.... نقد الفلسفة والفلاسفة

يقول ابن طفيل :

كان التأليف الفلسفي معدوماً في المغرب ، وخصوصاً في « ما وراء الطبيعة » لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشي منه لم يكلم الناس الا رمزاً (خوفاً من الفقهاء والعامة) ولأن الاسلام منع الخوض في نتائج المكاشفة . ثم شاع المنطق وشاع معه علم الكلام ، ولكن لم يصل الى المغرب من كتب المشارقة وكتب اليونان ما يَنقَعَ الغُلّة (في الكشف والمشاهدة) ولا نشأ في الأندلس نفسِها أحدٌ من ذوي الفطرة الفائقة قبل ابن باجّه .

ولم تكن الفلسفة التي وصلت الى المغرب من كتب ارسطو وافيةً بالمُراد من الكشف عن حقيقة اتصال العقل بالله وحقيقة المشاهدة والحضور في طور الولاية.

ولم تكن كتب الفارابي ايضاً وافية بالمراد ، وكان اكثرها في المنطق . أما ما كان منها في الفلسفة الخالصة فكان كثير الشكوك والاضطراب ، وخصوصاً في ما يتعلق بالخلود بعد الموت . زعم الفارابي في كتاب « الملة الفاضلة » (آراء

أهل المدينة الفاضلة) ان النفوس الشريرة تخلّد في العذاب . ثم صرح في « السياسة المدنية » انها منحلة وصائرة الى العدم ، وأنه لا بقاء الا للنفوس الكاملة . ثم وصف في «كتاب الأخلاق » شيئاً من أمر السعادة الانسانية وأنها انما تكون في هذه الدار ... هذا معَ ما صرّح به من سوء معتقده في النبوة وأنها بزعمه للقوة الخيالية ، وتفضيلهِ الفلسفةَ عليها ...

وكتاب « الشفاء » لابن سينا لا يفي بالغاية التي يتطلب الناس الحكمة المشرقية من أجلها . وتكفل ابن سينا بشرح كتب ارسطو ولكن لم يعتَن بكل ما جاء فيها . وفي كتاب الشفاء اشياءُ لم تبلغ الينا عن ارسطو . ومَن قرأ كتب ابن سينا فعليه ان يتفطّن لباطنها ، وإلاّ فهو لا يصل الى الكمال .

وقد بلغ الحلاّج وابو يزيدَ البَسطاميّ وغيرهما في التصوف حالَ المشاهدة والكشف . ولكن لم يكونوا ممن حذقتهم العلوم ، فقالوا في تلك الحال بغير تحصيل وباحوا بما رَآوْا تصريحاً ، وأوهموا الناس امكان حلول الله في البشر . قال الحلاج : «أنا الحق ... وليس في الجبّة إلّا الله» . وقال ابو يزيد البسطامي : « سبحاني ما أعظمَ شأني » !..

وبلغ الغزالي في التصوف حال المشاهدة أيضاً ، ولكن لم يَبُح بمثل ما باح به الحلاّج والبسطامي ، اذ كان ممن أدّبتهمُ المعارف وحذقتهم العلوم . ولذلك لم يزد بعد وصوله الى هذه الحال على ان تمثل بهذا البيت :

وكان ما كان مما لست اذكره فظُنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبر .

ويأخذ ابن طفيل على الغزالي انه بنى كتبه على عقلية الجماهير . ثم هو « يرْبِطُ في موضع ويحُلّ في آخر ، ويكفّر بأشياءَ ثم ينتحلها» . فمن جملة ما كفّر به الفلاسفة ، مثلاً ، انكارُهم لحشر الأجساد واثباتُهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ولكنه عاد فقال في أول كتاب الميزان إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد الصوفية على القطع . بعدئذ أعلن في « المنقذ » ان اعتقاده كاعتقاد الصوفية . والغزالي كثير الرمز والاشارات في كتبه ، حتى انه لا ينتفع بها الا من وقف عليها او سمعها منه او كان مُعدّاً لفهمها

بالفطرة الفائقة . ومن اضطرابه قولُه في أصناف الواصلين البالغين حال الكشف — إنهم وقفوا على ان هذا الموجود (الله) متصف بصفة تنافي الوحدانية المحض .

على ان ابن طفيل يمتدح نظرية الغزالي في الشك ، ويقول : فان من لم يشكّ لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يُبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة .

ويقَدِّرُ ابن طفيل ان ابن باجّه بلغ رتبة «الاتصال العقلي» ، ولكن بطريق العلم النظري والبحث العلمي لا بطريق الذوق والمشاهدة الذي عابه ابن باجّه على الغزالي . فابن باجّه يعتقد ان فهم حقيقة الوجود يكون بالعقل والتفكير لا بالتأمل (الخيالي) واماتة الحواسّ . غير انه لم يفسر هذه المرتبة التي عرفها .

ولم يكن في زمن ابن باجّه في الأندلس من هو اثقب ذهناً وأصح رويّة منه ، ولكنه مات قبل أن يقول كل ما عرفه . واكثر كتبه ناقصة او وجيزة العبارة او معقدة التركيب . ولقد كان وقته يضيق عن ترتيب عبارته على وجهها الأكمل .

وابن طفيل لم يلق ابن باجّه شخصياً .

وهنالك نفر من الحكماء عاصروا ابن باجّه ، وقيل انهم كانوا في مثل درجته ولكن لم يرَ ابن طفيل لهم تأليفاً . ثم يقول ابن طفيل : «وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا (كابن رشد مثلاً) فهم بعدُ في حدّ التزايد او الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل الينا حقيقة امره» .

.... تولد حي بن يقظان

جعل ابن طفيل مولد حيّ بن يقظان في جزيرة من جزائر الهند عند خطّ الاستواء ، لأن خطّ الاستواء أعدل بقاع الأرض فلا تتفاوت فيه الحرارة كثيراً بين الشتاء والصيف وبين الليل والنهار ؛ ثم جعله يتولّد تولّداً طبيعياً مرتجلاً : فان طينة في أرض تلك الجزيرة تخمرت على مر السنين وامتزجت فيها العناصر الأربعة (الحرارة والبرودة والرطوبة

واليبوسة) امتزاج تكافؤ وتعادل حتّى أصبحت مستعدة لقبول الحياة . حينئذ تعلق بها الروح الذي هو من أمر الله ودبّت فيها الحياة . وما زالت هذه الحياة تدب في هذه الطينة المختمرة على ترتيب مخصوص حتى تخلّق فيها جنين ما زال ينمو ويكتمل حتى انشقّت عنه الطينة بشراً سوياً .

.... منشأه وأدوار حياته

كان حيّ بن يقظان محتاجاً الى عناية أولى ، فاتّفق أن كان في الجزيرة ظبية فقدت طَلاها (طفلها) فحضنته . واهتمّ ابن طفيل بالحياة العقلية لحي بن يقظان فجعل حياته سبعة أدوار سمّاها أسابيع – كلّ اسبوع سبع سنوات – فتم التطور العقلي لحي بن يقظان في خمسين عاماً .

الاسبوع الاول : ربّت الظبية في هذا الدور حي بن يقظان . في هذا الدور تعلم حيّ بن يقظان محاكاة أصوات الحيوان وألِف عدداً من الحيوانات وتعلّم منها ستر عورته (بريش الحيوان وبورق الاشجار) واستعمال العصا في الدفاع عن نفسه وعن قوته .

الاسبوعان الثاني والثالث : في مطلع الدور الثاني ماتت الظبية فحاول حيّ ابن يقظان ان يعرف سبب موتها فشق صدرها ووصل الى القلب واستنتج أن الروح تكون في القلب ، فاذا غادرته بَرَدَ الجسم وهدأ (مات) . في هذا الدور المزدوج تعلم حيّ بن يقظان حفظ النار (التي كان قد حصل عليها من شجيرات وقعت عليها صاعقة) وتعلم منافعها في الانارة والدفء والطبخ وفي هرب الحيوانات الضارية منها . ثم انه ربط بين حرارة النار وبين الحياة ، وأن هذه الحياة موجودة في جميع أجناس الحيوان مهما اختلفت في أشكالها . وأن مركزها في القلب ، وهي التي تجعل الاذن تسمع والعين تبصر الخ . وتعلّم في هذا الدور ايضاً استعمال الأدوات المختلفة وبناء الأكواخ والاكتساء بجلود الحيوان ، كما تألف بعض الحيوانات .

الاسبوع الرابع : في هذا الدور أدرك حيّ بن يقظان العالم الطبيعي وخصائصه فأدرك أن الاجسام ذوات امتدادٍ وثِقَل وحركة مقتسرة ، وأن

الحيوان يزيد على الجماد بالحركة الارادية (وللنبات أيضاً نوع من الحركة). وعرف كذلك الصورة والمادة، وأنهما متلازمتان في عالمنا، وأن بعض الاجسام يختلف من بعض بالصورة لا بالمادة.

ثم عرف أن تبدّل الصور على المادة لا بد له من محدث واحد خارج عن الاجسام التي يفعل فيها، هو الله.

الاسبوع الخامس: عرف حيّ في هذا الدور أن السماء والكواكب أجسام؛ وأن السماء (مجموع العالم) متناهية لأنها جسم، وأنها كروية. وأن العالم بجملته مُحدَث. وبما أن حركة الاجرام السماوية لا نهاية لها ولا انقطاع فلا يمكن أن تكون منبعثة منها نفسها (لأن كل حركة منبعثة من جسم متناهية) فلا بد لها من مُحرِّك ليس في جسم. فمُحْدِثُ العالم ومحرّك الكواكب هو الله المنزه عن صفات الاجسام وعلة العالم السابقة على العالم بالذات لا بالزمان. والله قادر مريد مختار حكيم بريء من جميع نواحي النقص.

الاسبوعان السادس والسابع: في هذا الدور المزدوج بلغ حي بن يقظان أشُدَّه (الاربعين من عمره) وقصَر جُهده على معرفة الله. ولكنْ عجَز عن أن يَعْرِفَه بحواسّه وعقله كما عرف الموجودات المادية والمتعلّقة بالمادة (كالاسباب والعلل والصورة والروح).

اعتقد حيّ بن يقظان أن نفسه غير محسوسة (لأنها ادركت أشياء غير محسوسة). غير أن نفسه الآن متصلة بجسده فلا يمكن أن تدرك الله البريء من كل اتصال بمادة. غير أنها اذا فارقت البدن أمكنها حينئذ أن تدرك الله. وحاول حيّ أن تَطَّرِحَ نفسُه الجسدَ مُوقَّتاً فلجأ الى نوع من الرياضة يغنيه حيناً من الزمن عن الاستجابة الى حاجات البدن ويجعل حال نفسه أقرب الى حال الكواكب التي اعتقد أنها أقرب الى الموجود الاول وأنها ترى الموجود الاول. وتَشَبَّهَ حي بالكواكب في الأمور التالية الثلاثة:

(أ) اجتزأ بالضروريّ من الطعام والشراب (لأن الكواكب لا تأكل ولا تشرب).

(ب) جعل يدور في الجزيرة (لأن الكواكب تدور).
(ج) جعل يُديم التفكير في الموجود الاول.

بهذه الرياضة المجهدة ضعفت حواسّه واستطاع هو أن يستغرق بفكره في التأمل العقلي حتى كان ينسى كل ما حوله، ثم ينسى نفسه ايضاً. فاذا فعل ذلك «غابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميعُ الصور الروحانية والقوى الجسمانية وتلاشى الكل واضمحلّ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود، الثابت الوجود، ففهم كلامه؛ ولم يمنعه من فهمه انه كان لا يتكلم ولا يعرف الكلام. وكان كلما استغرق في حالته هذه شاهد ما لا عينٌ رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر» (وهنا يذكر ابن طفيل ان هذه الحال لا يمكن ان توصف الا رمزاً ومن طريق التمثيل، فيقول):

«فشاهد حي بن يقظان عوالمَ بريئةً من المادة:

«شاهد الفلك الأعلى ذاتاً بريئة من المادة ليست هي ذات الحق (الله) ولا هي نفس الفلك، ولكنها ليست غيرَهما ايضاً. وشاهد ان ذات الحق منعكسة في ما دونها من الافلاك — ابتداء من فلك النجوم الثوابت المجاورة للفلك الأعلى حتى فلك القمر المجاور لأرضنا — كما تنعكس الصور في المرايا المتقابلة».

تمام القصة وطبقات الناس

كان في جزيرة مجاورة لجزيرة حي بن يقظان رجلان اسم احدهما أسالُ واسم الآخر سلامانٌ؛ وكان قد وصلت الى هذه الجزيرة مِلّة من الملل الصحيحة المأخوذة عن الأنبياء[1].

اما سلامان فكان حاكم الجزيرة وكان يفهم الدين حق الفهم ولكنه كان يأخذ بظاهره ويجاري العامة في أعمالهم الدينية (لأنه كان حاكماً): كان ابعد عن التفكير العميق في الدين وأقرب الى مخالطة العامة. وأما أسال فكان صديقاً

(١) يظهر بوضوح ان ابن طفيل يقصد بهذه الملة «الإسلام».

لسلامان وكان يفهم الشريعة مثله فهماً صحيحاً، ولكنْ كان به طبع العُزلة والانفراد والنفور من العامة وحب التفكير في أوامر الدين وطلبِ التأويلِ للفرائض والعبادات .

هجر أسالٌ جزيرته وطلب العزلة في جزيرة اتفق أنها الجزيرة التي تولد فيها حيّ بن يقظان . والتقي حيّ بأسال ثم تفاهما بعد أن كان أسال قد علّم حيّاً اللغة ؛ وأخبر كل واحد منهما صاحبَه بما وصل اليه من أمر الله والعالم . ولقد عَجِبا كلاهما من ان الغاية التي وصلا اليها من « طريق الفهم الصحيح للدين » ومن « طريق التفكير » كانت واحدة .

ولما علم حيٌّ من أسالٍ حالَ سكان الجزيرة الأخرى وما هم عليه من الجهل والخرافات أحب أن يذهب اليها ويُفضِيَ لأهلها بما عرفه هو وأسال من الحق . فقال له أسال ان ذلك غير ممكن لأن اكثر الناس بمنزلة الحيَوان غير الناطق ، وأما حالُهما هما فحال « اصحاب الفطرة الفائقة » .

ولما لم يستطع حي ان يفهم من أسال ذلك (لانه لم يسبق له أن رأى بشراً) انتقل الصديقان الجديدان الى تلك الجزيرة واجتمعا بنخبة أهلها من اصدقاء أسال وسلامان ومن المعترَف لهم في الجزيرة بالتقدم والفهم . فلما اخذ حيٌّ وأسال بكشف الحجاب عن الحقيقة أمام هؤلاء كاد هؤلاء أنْ يثوروا بهم. حينئذ ندما على عملهما وتأسفا على ان تكون هذه حال « الخاصة » في تلك الجزيرة ، فماَ بالُكَ بحال العامة !

حينئذ ذهب حيٌّ بن يقظانَ وأسالٌ الى سلامانَ فاعتذرا له ، ثم انثنيا الى أهل الجزيرة واوصياهم بأن يظلّوا على ذلك النوع الذي ورثوه من العبادة عن آبائهم . ثم انهما اعترفا (فيما بينهما) بأن العامة لا ينفعها الا « اشكال العبادات » التي جاء بها الانبياء وأنه لا يجوز للعامة غير ذلك ، اذ لا يقدر اولئك العامة على ادراك الحقيقة ولا على التفكير لأنفسهم .

بعدئذ رجع حي بن يقظان وأسال الى جزيرتهما وأخذا في العبادة . ثم ان أسالاً ترك طريقته القديمة في العبادة وتبع حيَّ بنَ يقظانَ في العبادة العقلية . وظلاّ

كلاهما على ذلك حتّى اتاهما اليقين (حتى ماتا) .

أشخاص القصة

في هذه القصة خمس طبقات من الناس :

(١) ذوو الفطرة الفائقة المستغنون بعقلهم عن كلّ تعليم (ويمثلهم حي ابن يقظان) .

(٢) ذوو الفطرة الفائقة الذين اتفق أن كانوا في بيئة اجتماعية ففهموا من الدين أكثر مما فهمه سائر أهل بيئتهم ، ولكن تربيتّهم الاجتماعية أدخلت على فطرتهم الفائقة شيئاً من النقص قصّر بهم عن رتبة الطبقة السابقة (ويمثل هؤلاء أسال) .

(٣) خاصة العامة وهم الذين يدركون الأمور ادراك أهل الفطرة الفائقة لها ، ولكنهم يؤثرون أحوال الدنيا على الاعتزال ثم يسلكون بينهم وبين أنفسهم سبيلاً وبينهم وبين الناس سبيلاً آخر (ويمثل هؤلاء سلامان) .

(٤) المتميّزون من العامة ، وهم جماعة قليلة العدد من العامة نالوا قسطاً من العلم فظنوا أنهم قد ارتفعوا فوق سائر العامة وهم في الحقيقة لا يزالون منهم الا في ظاهر أعمالهم (وتمثلهم النخبة الذين اجتمع بهم حيّ بن يقظان برفقة أسال في جزيرة سلامان) .

(٥) الجمهور الغالب ، وهم أقرب الى الانعام منهم الى البشر .

مجمل فلسفة ابن طفيل

فلسفة ابن طفيل موجودة كلّها في قصة حيّ بن يقظان ومُدْرَجة هناك حسب التطور الصاعد للعقل البشري :

- أولاً — نظرية المعرفة :

تكون المعرفة عند ابن طفيل من طريقين : من طريق الحواس الخمس بالاختبار وتكرار التجربة والمقارنة (فيما يتعلّق بالاجسام) ؛ ومن طريق الذات (النفس) بالحدْس غير المتصل بالحواس (فيما يتعلّق بالمدارك

والموجودات البريئة من المادة) ، أي بالاستدلال على الصانع من مصنوعاته وعلى الاسباب من الصور الحادثة (كما نستنتج وجودَ النجار من وجود الخزانة) . والإشراق عند ابن طفيل من الحدس ، ولكنّه خاصٌ بذوي الفطرة الفائقة .

— ثانياً — الرياضيات :

ابن طفيل مهندس وعالم فلكيّ ، ولقد بنى آراءه في الفلك على الهندسة . يرى ابن طفيل أن كل جسم متناه لأنه قد فُرِضت فيه الخطوطُ (لأنه محدود بأجزاء من الخطوط) ، ولأن كل جسم لا تُفرَض فيه الخطوط باطل (لا يمكن أن يوجد أجسام لها أضلاع غير متناهية) . وعلى هذا تكون الاجسـرام السماوية متناهية ، وتكون السماء نفسها (العالم بجملته) متناهية .

وشكل العالم كرويّ . ودليل ابن طفيل على ذلك أن الكواكب التي تطلع من المشرق وتغيب في المغرب (في رأيه) اذا طلعت على سَمْت الرأس (أي عمودية على خط انحناء الرأس) كانت الدائرة التي تقطعها تلك الكواكب في السماء أكبر من الدوائر التي تقطعها الكواكب التي تطلع عن اليمين أو الشمال. ثم ان الكواكب اذا طلعت معاً (ولو كانت تسير في أفلاك مختلفة) فانهـا تغرب معاً أيضاً .

والشمس كروية ، والأرض كروية . والشمس أكبر من الأرض كثيراً .

وترك ابن طفيل رأي بطليموس القائل بأن الافلاك متداخلة (ذات مراكز متعددة) الى رأي ارسطو القائل بأن الافلاك متمركزة (ذات مركز واحد) ،

وقد ظل ابن طفيل يعتقد أن للنجوم نفوساً وأنها تعرف الله ؛ وأن العالم يشبه انساناً كبيراً ، وأن ما فيه من ضروب الافلاك المتّصل بعضها ببعض هو بمنزلة أعضاء الحيوان .

ثالثاً — الطبيعيّات :

يرى ابن طفيل للحرارة ثلاثة أسباب : الحركة وملاقاة الأجسام (الاحتكاك والاضاءة (الاشعاع) . أما الاجسام التي تقبل الحرارة فهي الأجسام الكثيفة

غير الشفافة . من أجل ذلك يلاحظ ابن طفيل ان طبقات الهواء العليا أبرد من طبقاته السفلى لأن الحرارة لا تسخّن في رأيه الهواءَ مباشرة ، بل هي تسخن الأرض اولاً ثم تشع الحرارة من الأرض الى الهواء . وكذلك لاحظ ابن طفيل ان الاشعاع اذا كان على مسامته روؤس الناس (اي اذا كان على زوايا قائمة) كانت الحرارة التي تصحبه أشدَّ ، لأن كمية الاشعاع التي تصل الى الأرض عند المسامتة تكون أعظم .

وأشار ابن طفيل الى « انكسار النور » (عند مروره في الهواء) اذ ذكر أن نور الشمس يضيء من الأرض قسماً أعظم من نصفها .

وهو يقول بالنشوء المرتجل وبتطوّر الاحياء ، فان جنس الحيوان وجنس النبات متّفقان في الاغتذاء والنموّ . الا ان الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والادراك . وربما ظهر في النبات شيء شبيه به ، مثل تحرك عروقه الى جهة الغـــذاء واشباه ذلك ؛ فظهر له ان النبات والحيوان شيء واحـــد بسبب شيء واحد مشترك بينهما هو في أحدهما اتمّ واكمل، وفي الآخر « قد عاقه عائق » عن بلوغ ما بلغ اليه الحيوان .

ويرى ابن طفيل أيضاً أن نشأة الانسان تخضع في تطورها لعوامل طبيعية من البيئة ، وان الانسان لا يستطيع أن يتعلم أمراً ما الا اذا تعلم أمراً آخر سابقاً عليه ضرورةً . ثم ان التربية الاجتماعية تربية مصطنعة لا توافق طبيعة البشر ، ولو ان البشر تُركوا ينشأون نشأة فِطرية حرة (كالتي نشأ عليها حي بن يقظان) لكانت حالهم العقلية أعلى مما هي عليه اليوم .

وكان ابن طفيل لا يزال يعتقد أن القلب أعظم ما في الجسد وأنه مسكن الروح . اما مردّ الحواسّ فكان الى الدماغ ، « على الطرق التي تسمى عصباً . ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو » الذي يتصـــل بالدماغ ، من طريق العصب المقطوع . والاعصاب تستمد الروح من بطون الدماغ . لأن الدماغ موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة ...

وفي قِصة حيّ بن يقظان دلائل كثيرة على أن ابن طفيل اشتغل بالتشريح

كثيراً وكان فيه بارعاً .

رابعاً : ما وراء الطبيعة :

العالم عند ابن طفيل متناه محدود لأنه جسم ، وهو على شكل الكرة . والعالم محدث بمعنى أن له فاعلاً ، إلا أنه قديم قِدَمَ فاعله . وهو متأخّر عن فاعله بالذات فقط لا بالزمان (أي ليس بين وجوده وبين وجود فاعله زمن كثير ولا قليل) . والعالم لا يمكن أن ينعدم ، ولكن يمكن أن يتبدّل من صورة الى صورة .

الجانب الالهي :

ابن طفيل معتزلي الرأي في الله ، فالله واحد قادر عالم بما صنع مختار لما يشاء ، لكنه لا يمكن أن يُحَسّ ولا أن يُتخيَّلَ لأن التخيّلَ ليس سوى إحضار المحسوسات بعد غيبها . والله ذو عناية بالعالم كلّه . وابن طفيل من أتباع أبي الهذيل العلاّف في صفات الله يراها راجعة كلّها الى حقيقة ذات الله ، وأن علم الله بذاته (بنفسه) ليس زائداً على ذاته ، بل هو علمُه بذاته ؛ وعلمه بذاته هو ذاتُه . ولكن ابن طفيل يورد في الله أموراً مجموعة من الأفلاطونية والارسطوطاليسية والمذهب الاسكندراني ومن التصوّف ، فهو يقول عن الله : اذ هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته ، المعطي لكل وجودٍ وجودَه ، فلا يوجد الا هو . وهو الكمال وهو التمام ، وهو الحُسْن وهو البهاء ، وهو القدرة وهو العلم ، وهو هو . وكلّ كمال وبهاء فانما يصدر عنه ويفيض منه . ثم اننا نجد ابن طفيل أشعرياً في مثل قوله : خلق الله كل شيء لمنفعة مقصودة منه ، وهو يعرف كلّ شيء : « لا يعزُب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ، ولا أصغرُ من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين » .

ورأي ابن طفيل في النبوة يقرب من رأي المعتزلة ثم يبعد متطرّفاً ، فالاسلام عنده ملّة صحيحة ، ولكنّها ملّة تحاول أن تمثّل الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس ، حسبما جرت به عادة الجمهور . والرجل الفائق الفطرة ، عند ابن طفيل ، مستغنٍ عن

النبوة بما وُهب من العقل . ثم ان ابن طفيل يلوم الفارابي « لأن الفارابي « صرّح بسوء معتقده في النبوة وقال إنها للقوة الخيالية للبشر وفضّل الفلسفة علـــيها .

والنفس عند ابن طفيل غيرُ الروح التي هي مبدأ الحياة ؛ إنها الذات المدركة العاقلة في الانسان ، وهي خالدة لا تَبيد ولا تَفْسُد .

غير أن النفس الانسانية لا تسعَد بعد مفارقة البدن الا اذا كانت قد عرفت السعادة قبل مفارقته . والسعادة هي الاتّصال بالله ودوام مشاهدته .

فاذا سَعِدت النفس الانسانية باتصالها بالله في هذه الدنيا ثم وافتها المنون ـ وهي على هذا الاتصال ـ استمرت سعادتها وبقيت « في لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم » . اما من حُرِم المشاهدة ثم وافاه الموت وهو لا يزال محروماً منها بقي في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . على أن النفس الانسانية قد تستطيع بعد الموت أيضاً ان تتخلص من شقائها السرمدي فتشاهد الله من جديد حسب ما فيها من استعداد لذلك ، أو أن تبقى في ذلك الشقاء الى الأبد .

أما النفوس البهيمية فلا خلود لها وهي لا تشعر بوجود ذلك الموجود الواجب الوجود (الله) ولا تتألم لفَقْده ، ذلك لأنها لا تعرفه حتى تشتاق إليه . هذه حال البهائم غير الناطقة كلها ، سواءٌ أكانت على صورة الانسان او لم تكن .

أما العامّة فانهم لا يستطيعون أن يعرفوا السعادة في الدنيا حتى يعرفوها في الآخرة . فعلى العامّة أن يتمسّكوا بظاهر الشريعة حتى تَصْلُحَ حالهم في الدنيا ، ثم اذا ماتوا كانت انفسهم في أمن : لا ينالها عذاب ولكن لا تعرف السعادة ؛ فمرتبة العامة في ذلك مرتبة البهائم .

والعامة اذا حاولوا معرفة الله في الدنيا لم يستطيعوا أن يعرفوه الا معرفة ناقصة ؛ فاذا ماتوا بعد الحصول على تلك المعرفة الناقصة حصل لهم الشوق اليه وقصّرت بهم معرفتهم عن الوصول فأصبحوا في شقاء دائم .

خامساً : الفلسفة العملية :

يتألف المجتمع من فرقين غير متساويين من الناس : من العامة ، وهم الكثرة

المطلقة في المجتمع ، ثم من الخاصة وهم قِلّة من ذوي الفطرة الفائقة . والعامة أيضاً تنقسم بدورها ايضاً فرقين غير متساويين : جمهوراً غالباً ، وهم أيضاً بدورهم كثرة ؛ ثم نخبةً أقربَ الى الفهم والذكاء من جميع الناس ؛ وهم بطبيعة الحال قِلّة .

ومن خصائص العامة عند ابن طفيل الجبن عن التفكير المستقل والتعلق بما يدين به المجموع ، وهم يتمسكون دائماً بظاهر الأمور ، ويقيدون انفسهم بالألفاظ ، وقلما يفطُنون لما أُريد من الشرع . وهم شديدو الإيمان بالأشخاص لا بالمبادىء فاذا اعتقدوا بشخص تبعوه خطأً او صواباً لأنهم قلّما يستطعون فهم المبادىء .

اما الخاصة من ذوي الفطرة الفائقة فهم أهل التفكير ، ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين « أشدّ غوصاً على الباطن واكثر عثوراً على المعاني الروحانيــة وأطمع في التأويل » وأميل الى العُزلة والانفراد عن العامة. والخاصة أميل الى التفكير والعبادة العقلية منهم الى الشرع والعبادات الشرعية .

وهكذا نجد أنفسنا أمام هذه القضية :

أيٌّ أفضل : آلفردُ ذو الفطرة الفائقة أم جمهورُ العامة ؟ وابن طفيل، كابن باجّه من قبل وابن رشد من بعد ، يفضّل الفرد ذا الفطرة الفائقة

ويلحق بموقف ابن طفيل من الخاصة والعامة موقفه من الحكمة والشريعة .

أما الحكمة أو الفلسفة فمدلولها معروف . وأما الدين عند ابن طفيل فليس سوى وازعٍ اجتماعي للعامة : « فإن حظّ اكثرِ الجمهورِ من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيمَ (لكل فرد) معاشُه ولا يتعدى عليه سواه في ما اختَصّ هو به .

وللدين ظاهرٌ وباطن ، والدين يَضرِب للناس أمثلةً فقط ، هي خَيالات الحقائق الوجودية . فان « صفاتِ الله عز وجل والملائكةَ والثوابَ والعِقاب ألفاظٌ » ، ولذلك قال ابن طفيل : ولم يشكّ اسالٌ في أن جميع الاشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكتِهِ وكتُبِهِ ورسله واليوم الآخِرِ

وجنته وناره انما هي أمثلة هذه الأشياء التي شاهدها حي بن يقظان. وكذلك الصلاة والزكاة والصيام والحج أعمال ظاهرة فقط.

وابن طفيل يفضّل معرفة حيّ بن يقظان (من طريق العقل) على معرفة أسال (من طريق الدين): ان أسالاً لما سمع من حيّ بن يقظان ما سمع انفتح بصرُ قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقرُبت عليه طرق التأويل. ولم يبقَ عنده مُشكلٌ في الشرع إلّا تبيّن له، ولا مُغلَق إلا انفتح، ولا غامض الا اتّضح ... فالتزم خدمتَه والاقتداء به والأخذَ باشارته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلّمها في ملته. من هنا هنا ستنتج ما يلي:

أ — ان حيّ بن يقظان الذي لم يَعرفِ الأنبياء ولا سمع ما جاءوا به استطاع بعقله وحدَه ان يصل الى ما اتى به الأنبياء انفسهم من عند الله.

ب — ان الأمور التي شاهدها حي بن يقظان على هذا النحو كانت اوضح من الأمثلة التي ضربها الأنبياء للتعبير عن هذه الأمور نفسها.

ج — إن أسالاً كان يرى في الشريعة أموراً مشكلة ومستغلقة وغامضة، فلما سمع من حي بن يقظان ما سمع اتضح له ما لم يكن واضحاً عنده من قبلُ في الشريعة.

د — ان أسالاً كان يستشير حيَّ بن يقظان في الأعمال الشرعية التي كانت متعارضة ثم يتبع رأيه وتأويلها.

ومع أن حيّ بن يقظان يعود فيسأل أسالاً عما جاء في الدين فيراه في حقيقته القصوى غيرَ مخالفٍ لما رآه هو بعين ذاته، فانه يستغرب ان يضع الانبياء الدينَ للبشر في هذا الثوب اللفظي الذي يخالف ظاهرَه باطنُه. ولكنه بعدئذ يرى أن الانبياء على حق لأن جمهور الناس لا يستطيعون فهم حقائق الأمور، وان الأنبياء قد خاطبوا الناس على قدر ما فهموا لا على قدر ما يجب أن يعلموا.

الا ان ابن طفيل يفضّل العبادة العقلية — التي عرفها حي بن يقظان مستقلاً عن كل تأثير آخرَ — على العبادة الشرعية التي وضعها الأنبياء للناس. وذلك

ظاهر في قوله عن حيّ بن يقظان وأسال بعد أن يئسا من إصلاح الناس ورجَعا الى جزيرتهما :

« وطلب حيُّ بن يقظان مقامَه الكريمَ بالنحو الذي طلبه اولاً حتى عاد اليه . وأقتدى به أسالٌ حتى قَرُب منه او كاد » .

من هنا يتبين لنا بوضوح ان العبادة العقلية — في رأي ابن طفيل — افضل من العبادة الشرعية :

أ — إنّ حي بن يقظان لم يبدل رأيه في نوع عبادته .

ب — إن أسالاً ترك ما علّمه الانبياء من أنواع العبادة واتّبع ما وصل اليه حي ابن يقظان بنفسه .

ج — إنّ أسالاً كان أقلّ ذكاء من حيّ .

د — إن أسالاً لم يستطع — لمكان تربيته الشرعية السابقة — أن يصل الى ما وصل اليه حي بن يقظان من طريق العقل .

الغاية الأساسية لابن طفيل

إن سعادةَ الفلاسفة من طريق العقل « سعادةٌ مطلَقة كاملة » ، بينما سعادة العامة من طريق الشرائع « سعادة نِسبية ناقصة » . فالفلسفة إذن سبيلٌ لتطوُّرِ العقل الانساني نحو الكمال والخير لأفرادٍ معدودين ذوي فطرة فائقة ، بينما الشرائع ليست بما جاءت به من الفرائض والعبادات ومن القول بأنواع الثواب والعقاب سوى « وازع اجتماعي » للعامة تهيّىء لهم أسبابَ التغلب على شقاء الحياة المادية وتمنع بعضهم من الاعتداء على بعضِهِمُ الآخَرِ .

فالغاية العملية من الدين ومن الفلسفة اذن واحدة ، ولكن الدين مختلف من الفلسفة اختلافاً اساسياً في سبله وفي تفاصيله وفي الاسس التي يقوم عليهـا .

وللدين فضل واحد على الفلسفة هو انه يحاول أن يهيّىءَ سعادةَ الكثْرةِ المطلَقةِ من البشر ، بينما الفلسفة لا تستطيعُ ان تُسعدَ إلّا افراداً قليلين ذوي استعداد خاص .

وأراد ابن طفيل أن يُثبتَ ، فيما أثبتَ ، أن عقلَ الانسان الوَحيدِ البعيد

عن تأثير البيئة الاجتماعية والذي يستطيع أن يرقى هذا الرقي الطبيعي المستقل انما هو الانسان ذو الفطرة الفائقة ، لا كل انسان اتفق .

يلاحظ ابن طفيل في الدرجة الاولى ان الانسان اذا نشأ نشأة طبيعية كان أقوى من الذين ينشأون نشأة اجتماعية .

ثم هو يرى أيضاً ان الانسان (ذا الفطرة الفائقة) يستطيع من طريق التجارب المتكررة أن يفهم جميع أسرارِ العالم الطبيعي الماديّ ؛ أما من طريق التأمل والتفكير فيستطيع إدراك أسرارِ العالم العقلي الروحاني . ولا ريب في أن ابن طفيل قد مثل لنا في حي بن يقظان « نشأة الجنس البشري » لا « نشأة الفرد » . ان قصة حي بن يقظان تمثل تطور البشرية كمجموع لا تطور الأفراد .

أما اللغة خاصة فتنشأ من حاجة الانسان الى التعبير عن بعض انفعالاته الفطرية كالخوف والحزن والجوع ، وهو يقلّد في ذلك كلـهِ اصواتَ الحيوان (ص ٣٦ ، ١٣٠) . وهنا يَقفِزُ ابنُ طفيل من هذا الدور الفِطري في اللغة الى ارقى أدوارها فيخبرنا أن الانسان يتعلم اللغة بالتلقي والتلقين كما كانت حالُ أسال وحيّ بن يقظان : « فشرع أسال في تعليم حيّ بن يقظان الكلامَ أولاً بأن كان يشير له الى أعيان الموجودات ويَنطِق بأسمائها ويكرّر ذلك عليه ويحمله على النطق فيَنْطِقُ (حي بن يقظان) بها مقترنة بالإشارة ، حتى علّمه الأسماء كلّها ، ثم درّجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقصر مدة » .

وفي قصة حي بن يقظان صورة للحياة الفكرية كما كانت في عصر ابن طفيل ، ثم صورة بارزة للخاصة والعامة وللفقهاء وللنزاع بين هؤلاء جميعاً .

الأخلاق

الاخلاق عند ابن طفيل من حيّز العقل لا من حَيِّز الدين ، ومن حيز الطبيعة لا من حيز الاجتماع . فالاخلاق الحميدة عنده « ألا يعترض الانسانُ الطبيعةَ في سيرها » : لقد اعتقد ان لكل موجودٍ في هذا العالم ، سواءٌ أكان نباتاً أم كان حيواناً ، غايةً خاصة به ؛ فمن طبيعة الفاكهة مثلاً ان تخرج من زهرتها ثم تنمو وتنضج ثم يسقُط نواها (بزرها) على الأرض ليخرجَ

من كل نواةٍ شجرةٌ جديدة ؛ فاذا قطف الانسان هذه الثمرة قبل أن يتم نُضجها (لحاجته الى الاغتذاء بها) فان عمله هذا يُعَدّ بعيداً عن الاخلاق لأن عمله هذا يمنع البزرة ، التي لم يتم نموُّها ونضجها بعد ، من أن تحقق غايتها في هذا الوجود ، وذلك إخراج شجرة من جنسها . وكذلك إذا أكل الانسان فاكهةً ناضجة ولكن ألقى نواتها في أرض سبْخة (لا ينمو فيها النبات) او في البحر او النهر او على صخرة فانما يفعل أيضاً فعلاً بعيداً عن الأخلاق لأنه يحولُ حينئذ بين تلك النواة وبين غايتها من الوجود ايضاً . وكذلك لا يجوز للانسان ان يتغذّى بأجناس النبات او الفواكه النادرة لأن ذلك يدعو الى انقراضها .

وكذلك تقضي الأخلاق الكريمة على الانسان بأن يزيل العوائق التي تعترض النبات والحيوان في سبيل تطوره وتحقيق غايته من الوجود « فمتى وقع بصرُه على نباتٍ قد حجبه عن الشمس (حجب عنه نور الشمس) حاجبٌ ، او تعلق به نبات آخر يؤذيه ، او عطِش عطشاً يكاد يُفسده (وجب عليه أن يزيل) ذلك الحاجبَ إنْ كان مما يزول ؛ او فصَل بينَه وبين النبات المؤذي (لغيره) بفاصل لا يضرّ المؤذيَ ، ثم تعهده بالسقيا. وكذلك متى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سَبُعٌ (حيوان مفترس) او تَشِبَ في أنشوطة (علق في حبالة) او تعلق به شوك أو سقط في عينيه او اذنيه شيء يؤذيه اومسّه ظمأ او جوع تكفّل بازالة ذلك كله عنه جُهدَه واطعمه وسقاه . ومتى وقع بصره (ايضاً) على ماء يسيل الى سقي نبات او حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائقٌ من حجر سقط فيه أو جُرُفٍ انهارَ عليه أزال ذلك كله عنه » .

هكذا فهم ابن طفيل الاخلاق : « الخلق ان تجريَ الطبيعة في كلّ شيء مجراها » . اما الأخلاق الوضعية من دينية واجتماعية كالصدق والكذب والأمانة والسرقة والحلال والحرام فلم يتعرض ابن طفيل لها، ذلك لأنه انما اهتم بانسان يعيش في بيئة طبيعية لا يعرف بيئة اجتماعية . ثم ان الاخلاق الوضعية ليس غايات في نفسها بل هي واسطة الى غاياتٍ أُخَرَ ، من أجل ذلك أهمل ابن طفيل الواسطةَ وقصد الى الغاية رأساً .

الكشف والمشاهدة

والكشف والمشاهدة ثمرة التصوف . أما ماهية ذلك الكشف وتلك المشاهدة فلا يمكن الكلامُ عليهما إلا رمزاً ، لأن تلك الحال حال غريبة لايستطيع اللسان ان يصفها ولا الألفاظ أن تعبّر عنها . اما أبعد ما صرح به ابن طفيل مما يراه الواصل عند المشاهدة فهو وصفه لحال حي بن يقظان في تلك الحال :

«إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرَ في الوجود الا الواحد القيّوم وشاهد ما شاهد ثم عاد الى ملاحظة الأغيار[1] عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهه بالسكر ، خطر بباله انه لا ذاتَ له يغايرُ بها ذات الحق ، وان حقيقة ذاته هي ذات الحق ... بل ليس ثمت شيء إلّا ذات الحق » .

فالمشاهدة (أو الوصول او الاتصال ، اي اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال) او اتصال الانسان بالله انما هي نوع من الشُمول يقوم على ان هذا العالم المتباين في مظاهره انما هو في حقيقته شيء واحد .

الاشراق

« الاشراق » ادراك قوانين الوجود بالحدْس من غير تطلُّب له من طريق الحواسِّ او طريق البراهين العقلية في الظاهر . أما في الواقع فالإشراق ليس شيئاً اكثر من وثوب العقل الى نتيجة التأمل الذي خضع له العقل زمناً طويلاً قبل ذلك ، ولكن من غير شعور بأنه قد مر في مراحلَ طوالٍ كثار قبل أن وثب الى تلك النتيجة المعينة . والمتصوفون يعرّفونه بأنه « اشراق الله بنوره على القلب ، أو بأنه نور قذفه الله في القلب » .

وقد اطلق ابن طفيل على هذه الفاسفة المَبْنِيَّة على التأمل اسمَ « الحكمة المشرقية » وهي ، كما يبدو ، فلسفة مَبْنِيَّة على التأمل ممزوجاً بعناصرَ من التفكير هنديةٍ واسكندرانية مما كنا نعرفه في المشرق ؛ ثم هي ثمرة من ثمرات التصوف .

إنّ المعرفة من طريق الحواس معرفة عامة في جميع الناس ولكنها قاصرة

---

(١) يقصد الأمور المغايرة (المخالفة) لما شاهده : يعني الأشياء المادية في عالمنا .

ناقصة . أما المعرفة من طريق القلب فهي معرفة خاصة ببعض البشر فقط ممن يختارهم الله ويشاء لهم ذلك : فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهم من خلقه فيؤدّي اليهم بهذا « الاشراق » عِلْماً حقيقياً صحيحاً ومعرفة بالغيب ايضاً ويطلعهم على حقائق الأمور كلها ...

للتوسّع والمطالعة

- رسالة حيّ بن يقظان ، القاهرة (مطبعة الوطن) ١٢٩٩ ، الخ ؛ ليون غوتييه) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٦ م ؛ (قدّم لها جميل صليبا وكامل عيّاد) ؛ دمشق (مكتب النشر العربي) ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م ؛ ١٣٥٩هـ = ١٩٤٠م ؛ (نشرها ألبير نادر) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٠ م ؛ (نشرها عبد الحليم محمود) ، القاهرة (مكتبة الانجلو) ١٩٥٣ م .
- ابن طفيل وقصّة حيّ بن يقظان، تأليف عمر فرّوخ، بيروت ١٣٧٨هـ = ١٩٥٩ م .
- فلسفة ابن‌طفيل ورسالة حَيّ بن يقظان ، تأليف عبد الحليم محمود : القاهرة (مكتبة الانجلو) ١٩٥٧ م .
- ابن طفيل ، تأليف الأب قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٤٨ م .
- ابن طفيل ، تأليف تيسير شيخ الارض ، بيروت (دار الشرق الجديد) ١٩٦١ م .

ابن رُشْد

ولد ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد في قُرطُبة ، سنة ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) ، في بيت جاه وعلم ، فقد كان أبوه وجدّه لأبيه قاضيين. وفي قرطبة نشأ ابن رشد ودرس الفقه والطِب .

زار ابن رشد مدينة مُرّاكُشَ عاصمة الموحدين مرّات كان أولها ، فيما يبدو ، سنة ٥٤٨ هـ (١١٥٣م) ، في أيام عبد المؤمن بن عليّ . ويبدو أنّ ابن رشد كان منذ ذلك الحين على صِلات طيبة بآل زُهْر . ولعل انصراف ابن رشد عن التكسب بالطب هو الذي زوى عنه منافسة آل زهر وعداواتِهم وكَسَبَهُ صداقتَهم . وتوثقت صِلات ابن رشد بابي مروانَ بن زِهر فاتّفقا على أن يؤلفا كتاباً جامعاً في الطب يضع ابن رشد كُلّياتِهِ ، أو الجانبَ النظريَّ منه ، ثم يضعُ ابن زهر جزئياتِهِ أو الجانبَ العملي منه . ووفّى ابن رشد بما كان الطبيبان قد اتفقا عليه ووضع ك الكلّيّات (٥٥٧ هـ = ١١٦٢ م) . ولكنّ ابن زهر لم يجد من وقته المملوء بالتطبيب ما يوفّره على وضع الكتاب المطلوب فوضع لابن رشد كتاباً آخر اسمه التيسير في المداواة والتدبير (طبقات ٢ : ٦٧) .

واذا كانت جملة ابن طفيل [1] : « وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعدُ في حدّ التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل الينا حقيقة أمره » ، تشير الى ابن رشد ، فانها تدل على أن ابن طفيل كان يعرف ابن رشد معرفة سطحية قاصرة . غير أن التاريخ يرينا ابن طفيل في سنة ٥٦٤ هـ (١١٦٩م) صديقاً حميماً لابن رشد ومُعجباً به وبعلمه : نرى ابن طفيل يُعَرِّفُ أبا يعقوبَ

---

(١) حي بن يقظان ، دمشق ، ط ٢ ، ١٩٥٩ هـ = ١٩٤٠ م : ص ٦٦ .

يوسف بن عبد المؤمن سلطانَ الموحدين ، وفي مدينة مراكش في الاغلب ، فضلَ ابنِ رشدٍ ويوصي بأن يتولى ابن رشد تفسير كتب أرسطو للسلطان الموحدي .

وينال ابن رشد حظوة عند الموحدين فيُعيّن بعد بضعة أشهر قاضياً في إشبيلية (٥٦٥ ﻫ = ١١٦٩ م) ؛ وبعد عامين يصبح قاضيَ قرطبة .

ويشعر ابن طفيل بوطأة السن ويَعجِز عن حمل الوزارة للموحدين والقيام بالتطبيب في بلاطهم فيقترح أن يخلُفَه ابنُ رشد في منْصِب طبيب البلاط (٥٧٨ ﻫ = ١١٨٢ م) . ثم يتوفى أبو يعقوبَ يوسفُ (٥٨٠ ﻫ = ١١٨٤ م) ويخلفه ابنه أبو يوسف يعقوبُ المعروف بالمنصور ؛ وتظل لابن رشد مكانته المرموقة في بلاط الموحدين . غير أن رأي جمهور العامة في ابن رشد كان مختلفاً جداً : لقد رموْه بالالحاد وألقوْا على رأسه الأقذار في شوارع قرطبة . ثم لما أراد المنصور في سنة ٥٩١ ﻫ (١١٩٥ م) أن يسير الى الجهاد في الاندلس أبى الفقهاء أن يعينوه وثبّطوا الناس عن المسير مع سلطانٍ يقرّب اليه الفلاسفة ويُعنى بهم . فاضطُرّ المنصور الى استرضاء الفقهاء فأمر بكتب ابن رشد فأُحرقت علناً ، سوى ما كان منها في الطب والحساب والفقه ، ثم نُفِيَ ابن رشد نفسُه الى بلدة ألِيْسانة قرب قرطبة ، وكان معظم أهلها من اليهود . وأكْثَرَ الشعراءُ في ذلك الحين من هجاء ابن رشد وذمّه .

ثم أُطلقت حرية ابن رشد فعاد الى قرطبة يعيش فيها على شيء من العُزلة لِعداء جمهور العامة له ، حتى أن جماعة من سُفَلة العامة أخرجوه من أحدِ مساجدِ قرطبة ولم يقبلوا أن يؤديَ صلاتَه لاعتقـادهم بمروقـه من الاسلام .

ثم ان المنصور الموحّدي رضي عن ابن رشد وأعاده مكرماً الى مراكش . ولم يُمتَّع ابن رشد بهذه الحظوة الجديدة طويلاً فقد توفي وشيكاً في ٩ صفر ٥٩٥ ﻫ (١١ — ١٢ — ١١٩٨ م) .

مقامه وخصائصه

ابن رشد ذروة التفكير في العصور الوسطى : انه أشهر فلاسفة الاسلام

وأكبرهم بلا ريب ؛ ثم انه أعظم الفلاسفة أثراً في التفكير الاوروبي . ان أرسطو نفسه لم يَشْغَلِ العقلَ الاوروبيّ كما شَغَلَه ابن رشد . واذا أنكر بعضنا أن يكون ابن رشد أعظمَ في التفكير الاوروبي أثراً من أرسطو ، فانه لا يستطيع أن ينكر أن أثر أرسطو في العقل الاوروبي كان في معظمه نتاج شروح ابن رشد على كتب أرسطو .

وفهم ابن رشد فلسفة أرسطو أكثر من جميع الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه بعواملَ كثيرةٍ منها أن ابن رشد عرَف عدداً من النقول لكتب أرسطو أكثر مما كان الفلاسفةُ المشارقة قد عرفوا . فوصل من خلال ذلك ، من طريق المقارنة والموازنة بين النقول المختلفة ، الى كثير من آراء أرسطو الصحيحة . ومما يدعو الى العجب أن يكون ابن رشد قد وصل الى فهم كثير من آراء أرسطو الأصيلة من خلال تلك النقول المشوّهة . ويُعزى ذلك الى أن ابن رشد كان يتمتع بعقل جبار يداني عقل أرسطو .

على أن ابن رشد لم يستطع أن ينفلت من بيئته فبقي على تفلسفه آثارٌ كثيرة من علم الكلام تتبدّى في القضايا التي تناولها وفي سياق الجدال الذي اتبعه في معالجة تلك القضايا . ولا شك في أن منصبه في القضاء وتعمّقه في الفقه وبيئتَه الدينية المحافظة واتجاهَ التفكير في المشرق والمغرب يومذاك ، وفي الاسلام والنصرانية معاً ، كانت عوامل تميل بابن رشد عن جانب الفلسفة المطلقة الى الأخذ بشيء من علم الكلام .

وكان ابن رشد متميزاً بعلم الطب وان لم يتكسّب بتطبيب العامة . وكذلك كان فقيهاً قديراً . على أن مقامه وشهرته ثمرة عبقريّته في الفلسفة الماورائية (الالهيّة) . وخصائصه الأساسية أربعٌ :

أ - إن حلمه في موقفه من الفلاسفة ساعد على خلق عبقريته .

اعتقد ابن رشد أن صحة الرأي تقوم على البراهين التي تنصر ذلك الرأي بقطع النظر عما اذا كان صاحب ذلك الرأي موافقاً لنا في المِلّة (الدين) أو مخالفاً لنا ، صديقاً أو عدوّاً . وبما أن الانسان الواحد لا يستطيع أن يأتي الى

جميع القضايا فيقيم البراهين عليها بنفسه قضيةً قضية ، أصبح من الواجب أن يستفيد كل مفكر من جهود المفكرين الذين سبقوه اذا كانت آراؤهم جارية على مقتضى البراهين الصحيحة . قال ابن رشد (فصل المقال ٣١ = ٣٢) :

« فبيّنٌ أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله مَنْ تقدمنا من ذلك ؛ سواءٌ أكان مشاركاً لنا أو غيرَ مشاركٍ في الملّة ، فان الآلة (الوسيلة، السبيل ، العلة) التي تَصِحّ بها التزكيةُ ليس يُعتبرُ في صحة التزكيةِ بها أنها لمشاركٍ لنا في الملة أو غير مشارك ، اذا كانت فيها شروطُ الصحة . وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الاشياء من القدماء قبل ملّة الاسلام . واذا كان الأمر هكذا ، وكان كلّ ما يُحتاج اليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فَحَصَ عنه القدماءُ أتمّ فحصٍ ، فقد ينبغي أن نَضْرِبَ بأيدينا الى كتبهم فننظرَ في ما قالوه من ذلك : فان كان صواباً قبلناه منهم ، وان كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه » .

ثم شرح ابن رشد الجملة الاخيرة فقال (فصل المقال ٣٣) :

« واذا كان هذا هكذا فقد يجب علينا اذا ألفَيْنا لمن تقدّمنا من الامم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائطُ البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وأثبتوه في كتبهم : فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسُررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم ! » .

ان هذا الموقف المنصف العاقل الرَحْب يُتيحُ لصاحبه أن ينظرَ في أمور العلم بعين العقل فَيُقِلَّ الخطأَ في آرائه وتَصِحَّ أحكامُه في الأمور التي ينظرُ فيها ثمّ يوافقُ الحق في ما يحكم فيه .

ب — اعتماده العقلَ جعل آراءه وأحكامه واضحة :

العقل بالمعنى الذي تقصده هنا عند ابن رشد هو « إدراك المعقولات » أو « ادراك صور الموجودات من حيث هي بلا هيولى (مجردة من المادة) » . ولذلك « كان العقل بما هو عقل يتعلّق بالموجود لا بالمعدوم » . وبما أن العقل

يدرك الموجودات في نظامها ويُدرِك صلةً بعضها ببعض (بخلاف الحسّ الذي يدرك ظاهر الموجودات كما تتراءى له) ، فانه يدرك أيضاً أسبابها . وادراك الموجودات معَ صلتها بأسبابها وصلة بعضها ببعض هو ادراكٌ لحقيقتها ، وهو معرفتها الصحيحة (راجع تهافت التهافت ٢١٥ ، ٣٣٨ ، ٤٦٢، ٤٧٩) .

ثم ان العقل الانساني قاصر يَعْجِز عن ادراك الكلّيات التي ليس من شأنها أن تتعلق بالمادة ؛ فنحن نعرف أن لله علماً أزلياً يحيط بكل شيء ، ولكننا لا نستطيع أن ندرك ذلك العلم على ما هو عليه ؛ ولو أمكن ذلك لكان علمنا هو علم الله الازلي ذاته ، وذلك مستحيل (تهافت التهافت ٣٤٤ — ٣٤٥) .

فللعقل الانساني اذن نِطاقه الذي تَصْدِقُ أحكامُه فيه .

لا شك في أن الأمور الوضعية ، أي التي تواضع عليها الناس (اتفقوا عليها) في معاملاتهم ، تقوم على العقل (أي يُنظر عند وضعها الى منفعتها لجماعة من الجماعات في زمن من الازمان وفي حال من الأحوال) ، ولكنها لا تَلْزَم عن العقل (أي ليست الوضعَ الوحيد الذي لا بدّ من وجوده) . فوقوعُ الطلاق — وهو المثل الذي ضربه الغزّالي ثم ردّ عليه ابن رشد — ليس من نطاق العقليات ، فإن بعض المذاهب الاسلامية يجيز وقوع الطلاق في حال لا يجوز وقوعُه فيها عند أصحاب مذهب اسلامي آخر (راجع تهافت التهافت ١٢) .

ومثل ذلك كثير من الأمور الشرعية : فان « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع : فان أدركته (كما أدركه الشرع) استوى الادراكان ، وكان ذلك أتمّ في المعرفة ؛ وان لم تدركه (على الوجه الذي أراده الشرع) ، أعلمت بقصور العقل الانساني عنه و (أعلنت الفلسفة أن ذلك أمر) يدركه الشرع فقط » (تهافت التهافت ٥٠٣) .

جـ — الجمع بين الظاهر والباطن من الوحي حلّ لنا مشكلة الصلة بين الجانب النظري والجانب العملي من الحياة :

يتّصل بالكلام على العقل عند ابن رشد القولُ بالتأويل ، أو التفريق بين ظاهر الشرع وباطنه ، وهو ما سماه الدارسون لفلسفة ابن رشد من الغربيين

« نظرية الحقيقتين » .

اذا أقررنا بأن للعقل نطاقَه الذي تصدق فيه أحكامه ، كما أن للدين نطاقَه أيضاً ، وجب أن يكون هنالك في حياة البشر العملية أمور تَصِحّ في نظر الفلسفة من غير أن تصح في نظر الدين ضرورةً . فاذا اتفق نظر الفلسفة ونظر الدين في أمر كانت المعرفة بذلك الأمر أتمّ ، كما قال ابن رشد نفسه ، وكان الأمر كله صواباً . ولكن اذا اختلف نظر الدين ونظر الفلسفة الى أمر ، فما يجب أن يكون الموقف ؟

ــ بما أن الفلسفة لطبقة واحدة من البشر ، ولغاية واحدة من النظر (هو البحث عن الحقيقة) ، فان النص الفلسفي يؤخذ دائماً على ظاهره ، وليس له إلّا معنىً واحدٌ .

ــ ولكن بما أن الشرع لجميع طبقات الناس ، وغايته أن يوفّر سعادة تلك الطبقات وأن يجلب لها المنافع ويدرأ عنها المضارّ ، مهما تقلّبت الأحوال ، وجب أن يفهم ذلك الشرع على أنحاء مختلفة ومعانٍ متعدّدة . من أجل ذلك أقرّ ابن رشد أن للشرع ظاهراً وباطناً (نصاً يشير الى المعنى العام ثم فحوًى يدلّ على المقصود من الحكم الشرعي في ذلك النص) .

ثم ان الدين شيء والفلسفة شيء آخر : ليس الدين فلسفة ، وليست الفلسفة ديناً . ولكن هذا لا يمنع من أن يكون في الدين والفلسفة أمورٌ تتفق وأمور تفترق . فكيف يجب أن نَسْلُكَ حيال الأمور التي تفترق : تختلف أو تتناقض ؟ ــ يجب حينئذ أن نلجأ الى التأويل في الشرع .

والتأويل عند ابن رشد (فصل المقال ٣٥) « اخراج دلالة اللفظ من الحقيقة (الظاهرة) الى المجاز (المقصود) من غير أن يُخِلَّ (المتأوّلُ) في ذلك بعادة العرب في التجوّز ــ من تسمية الشيء بشبيهه أوبسببه أولاحِقِه أو مُقارنِه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي » . ففي آية الاستواء من سورة الاعراف (٧ : ٥٣) : « إن ربكُم الذي خلق السموات والارضَ في ستة أيامٍ ثم استوى على العرش » الاستواءُ

حقيقةً هي الجلوس المألوف (كما نشاهد مَلِكاً يَجلِس على عرش أو انساناً يجلس متمكناً على كرسيّ ؛ أما المجاز منه فهو السيادة والسلطان ، وقد روى المفسرون شاهداً على ذلك : ثم استوى بِشْرٌ على العراق .

ويدعو ابن رشد الى التأويل بقوله (فصل المقال ٣٦) : « ونحن نقطع قطعاً (في) أن كلّ ما أدّى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهرِ (من الشرع) يقبل التأويل على قانون التأويل العربي ... وما أعظمَ ازديادَ اليقين عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المَقْصِد في (التأويل) مـن الجمع بين المعقول والمنقول ؛ بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالفٍ بظاهره لما أدّى اليه البرهان إلاّ — إذا اعْتُبِر الشرعُ وتُصُفِّحَتْ سائر أجزائه — وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد له » .

ويبرز هنا سؤالان : ما الآياتُ التي يجب تأويلها ؟ ومن هم الذين يجب أن يَتَوَلّوُا التأويلَ ؟

قال ابن رشد في جواب السؤال الاول (فصل المقال ٣٦ ، ٤٦) :

« ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحْمَل ألفاظ الشرع كلُّها على ظاهرها ، ولا أن تُخْرَجَ كلّها عن ظاهرها بالتأويل ... ثم ان ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله : فان كان تأويله في المبادىء (في العقائد الايمانية) فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادىء (في العبادات) فهو بدعة . وههنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله ، وحَمْلُهم اياه على ظاهره كفر (كآية الاستواء مثلاً) » .

أما الذين يجوز لهم أن يتأوّلوا الشرعَ فهم ذوو الذكاء الفطري والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية من الذين عرَفوا صناعة البرهان . والتأويل (في ما يجب تأويله) فرض العلماء ؟ أما العامة فيجب أن يحملوا كل شيء في الاصل على ظاهره ، ولكن يجب على العلماء اذا تأوّلوا شيئاً من الشرع أن يبوحوا للعامة ببعضة بمقاديرَ تتفاوت كثيراً أو قليلاً بحسب المستوى الفكري للطبقات التي أرادوا أن يبوحوا لها بتلك المقادير من التأويل.

وهكذا يستطيع المسلم اذا كان من الخاصة أن **يجمع بين المعقول والمنقول** : **بين الحكمة والشريعة** (بين الفلسفة والدين) . ان الانسان محتاج الى الدين ومحتاج الى الفلسفة . غير أن العاميّ يستغني بالدين عن الفلسفة (لأن المقصود من وجوده السلوكُ العملي الصالح ، وهذا شيء قد ضَمِنه له الدين) . أما المفكّر من الخاصة فانه يحتاج أيضاً إلى القدر الذي يحتاج إليه ذلك العامي من الدين ، ثم إنه يحتاج الى قدرٍ آخرَ من الفلسفة يَعْرِفُ به حقائق الاشياء مما سكت عنــه الشرع أو أجاز التوسّع فيه .

فالجمع بين الحكمة والشريعة اذن أمر متعلق بالفيلسوف الذي يأخذ من الدين ما يحتاج اليه ومن الفلسفة ما يحتاج اليه ايضاً .

جـ ــ ان شروح ابن رشد على كتب أرسطو أدّت الى عــداوة المسلمين المعاصرين له واتّهامه بالزندقة والمروق من الدين ، بينما هي قد أطلقت العقل الاوروبي من عِقاله :

كان ابن رشد مُعْجَباً بأرسطو يرى أنه قد وضع علم المنطق وعلم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة ، ثم ظنّ فيه الكمال في العقل والعصمة في الرأي . وقد تنبّه كثيرون الى هذا الغلوّ من ابن رشد في شأن أرسطو . ولما جارى ابن رشد أرسطو في السكوت عن العصبية في بناء الدولة تناوله ابن خلدون بالتجريح فقال (المقدمة ٢٣٦) :

« وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحَسَبَ في كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلّم الأول : والحسب هو أن يكون من قوم قديم نُزُلُهُمْ في المدينة . ولم يتعرّض لما ذكرناه [1] . ولعَمري ، ما ينفعه قِدَمُ نُزُلِهم بالمدينة ان لم تكن لهم عصابة ... »

ولقد تناول ابن رشد بالشرح والتلخيص والردّ كتباً لفلاسفة كثيرين منهم أفلاطون وأرسطو والاسكندر الافروديسي وجالينوس وبطليموس والفارابي

---

(١) في أن البيت والشرف بالإصالة والحقيقــة لأهل العصبية ، ويكون لغيرهم بالمجــاز (المقدمة ٢٣٤ – ٢٣٧) .

وابن سينا وابن باجّه والغزّالي والمَهديّ بن تومرت . ولكنه عُرف في الغرب بلقب الشارح من شرحه لكتب أرسطو ، لقّبه بذلك دانتي في الكوميديا الآلهية حينما قال فيه : « ابن رشد ، ما أعظمَه شارحاً » !

وكان ميل ابن رشد الى أن يجعل لكل كتاب من كتب أرسطو ثلاثة شروح : شرحاً أصغر أو تلخيصاً للمبتدئين ، ثم شرحاً أوسط ، ثم شرحاً أكبر مبسوطاً (مفصّلاً) لذوي التبحّر في الموضوع . ولا حاجة الى القول إن ابن رشد لم يستطع شرح جميع كتب أرسطو ، ولا أن يجعل ثلاثة شروح لكل كتاب شرحه فعلاً . ثم ان بعض هذه الشروح قد ضاع معَ ما ضاع من كتبه الاخرى .

ولابن رشد في شروحه الثلاثة على كتب أرسطو ثلاثة مناهج :

ففي الشرح الأكبر يورد ابن رشد الفِقْرة من أرسطو ثم يورد بعدها شرحه هو ؛ أما في الشرح الاوسط فانه يورد مطلع الفقرة فقط ثم يبدأ في الشرح ؛ من أجل ذلك لا نستطيع أن نميز في الشروح الوسطى بين أقوال أرسطو وبين آراء ابن رشد . وأما في الشرح الاصغر ، فان ابن رشد يتناول كتاب أرسطو ثم يعرض ما فيه عرضاً حراً فيه حذف واضافة ، وفيه أحياناً موازنة بين ما يقوله أرسطو في الكتاب المشروح وبين ما يقوله في كتبه الاخرى . وهذا ما يجعل من الشرح في الحقيقة كتاباً مستقلاً . ويحسن أن نذكر أن ابن رشد لم يكتف فقط بتوضيح آراء أرسطو ، بل كثيراً ما كانت شروحه وسيلة الى ابراز آرائه هو باسم أرسطو هرباً من أن يقولها في كتاب يحمل اسمَه هو .

وقد شرح ابن رشد من كتب أرسطو كالطبيعيات (أوسط) — السماء والعالم — علم الخطابة (أصغر) — صناعة الشعر (أصغر) — ما بعد الطبيعة (أوسط) — كالاخلاق الى نيقوماخس (أوسط) — كالطبيعيات (أكبر) .

وكان لشروح ابن رشد ثلاثةُ آثارٍ ظاهرة :

أ) أثر في تآليفه ، فقد تسرّب الى تآليفه آراء ارسطوطاليسية وآراءٌ ظنها أرسطوطاليسية فدافع عنها فأصبحت كأنها آراء له . ولا ريب في أن فهمه الدقيق لآراء أرسطو — من معاناة هذه الشروح — قد زاد في حبه لأرسطو .

ب) أثر في موقفه من فلاسفة المشرق : الفارابي وابن سينا والغزّالي .
إنّ ابن رشد يتهم هؤلاء الفلاسفة بأنهم كانوا يتقوّلون على أرسطو (يسببون اليه ما ليس له من الآراء) . ولقد تحامل من أجل ذلك على الغزّالي خاصة ، ففارق بذلك حلمه الذي اشتهر به في مناقشة الفلاسفة الذين كانوا قبل الاسلام .
جـ ــ شغَلتْ فلسفةُ ابن رشد ، في تآليفه وفي شروحه على أرسطو ، فلاسفةَ أوروبة أربعَمِائةِ عامٍ : مائتي عام تبعوه في آرائه ونصروه ، ومائتي عام خالفوه وردّوا عليه . ولم يُتَحْ من قبلُ لفيلسوفٍ أن أُخِذَتْ فلسفته برُمتها أو أن لاقتْ مثل هذا الاهتمام .

تآليفــه

لابن رشد عدد كبير من الكتب في الطب والفلسفة وعلم الكلام والفلك والفقه والنحو . غير أن كتبه التي حملت شهرته الى اليوم خمسة :
ــ كالكليات في الطب (راجع فوق ، ٦٤٦) .
ــ بداية المجتهد ونهاية المقتصد (في الفقه المالكي - جاء في مقدّمته):

إنّ غرضي في هذا الكتاب أن أُثبتَ فيه لنفسي، على جهة التذكرة، من مسائل الأحكام المُتَّفَقِ عليها والمختلَفِ فيها بأدلّتها والتنبيهِ على نُكَتِ الخِلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد لِمَا عسى أن يَرِدَ على المُجتهدِ من المسائل المسكوتِ عنها في الشرع. وهذه المسائل في الأكثر هي المسائلُ المنطوقُ بها في الشرع أو تتعلّق بالمنطوق به تعلُّقاً قريباً، وهي المسائل التي وقع الاتّفاقُ عليها أوِ اشتهر الخِلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميّين من لَدُنِ الصَّحابة رَضِيَ الله عنهم إلى أن فشا التقليد. وقبل ذلك فَلْنَذْكُرْ كم أصنافُ الطرقِ التي تُتَلَقّي منها الأحكامُ الشرعية، وكم أصنافُ الأحكامِ الشرعية، وكم أصنافُ الأسباب التي أوجبتِ الاختلافَ، بأوْجزِ ما يُمْكِنُنا في ذلك. فنقول: إنّ الطرقَ التي منها تُلُقِّيَتِ الأحكامُ عن النبيِّ، عليه الصلاة والسلام، بالجنس ثلاثةٌ: إمّا لفظٌ، وإمّا فعل، وإمّا إقرار. وأما ما سَكَتَ عنه الشارعُ من الأحكام ف(قد) قال الجُمهورُ (أي مُعظمُ الفقهاء، فيه): إنّ طريق الوقوف عليه هو القياس. وقال أهلُ الظاهر: القياسُ في الشرع باطلٌ؛ و (أمّا) ما سَكَتَ عنه الشرعُ فلا حُكْم له، ودليلُ العقل يشهَدُ بثُبوته. وذلك أنّ الوقائع بينَ أشخاصِ الأناسيّ غيرُ متناهية، و (لكنّ) النُصوصَ والأفعالَ والإقرارات متناهية. ومُحالٌ أن يُقابَلَ ما لا يَتَناهى بما يتناهى.

وأصنافُ الألفاظ التي تُتَلَقّى منها الأحكامُ من السمع أربعةٌ: ثلاثةٌ مُتَّفَقٌ عليها، وواحدٌ مُختَلَفٌ فيه. أمّا الثلاثةُ المتّفق عليها: لفظٌ عامٌّ يُحمَلُ على عُمومهِ (ثم) لفظ خاصٌّ يُحمل على خُصوصه (ثم) لفظ عامّ يُرادُ به الخُصوصُ أو لفظٌ خاصٌّ يُرادُ به العموم. وفي هذا (الصِنفِ الثالث) يدخُلُ التنبيهُ بالأعلى على الأدنى وبالأدنى على الأعلى وبالمساوي على المساوي. فمثال الأول (أي التنبيه بالأعلى على الأدنى) قولُه تعالى: «حُرِّمتْ عليكُمُ المَيْتَةُ والدَّمُ ولحمُ الخِنزير» (٥: ٣، سورة المائدة)، فإنّ المسلمين اتّفقوا على أن لفظَ الخِنزير مُتناولٌ لجميعِ أصنافِ الخنازير، ما لم يكُنْ مِمّا يُقال عليه الاسمُ بالاشتراك مثل خِنزيرِ الماء. ومِثالُ العامّ يُراد به الخاصّ قوله تعالى: «خُذْ من أموالهم صَدَقَةً تُطَهِّرُهم وتُزكّيهم بها» (٩: ١٠٣، سورة التوبة)، فإنّ المسلمين اتّفقوا على أن الزكاةَ ليستْ واجبةً في جميع أنواعِ الأموال. ومِثالُ الخاصّ يُرادُ به العامُّ قولُه تعالى: «فلا تَقُلْ لهما (لأبَوَيْكَ): أُفٍّ» (١٧: ٢٣، سورة الاسراء)، وهُوَ من باب التنبيهِ بالأدنى على الأعلى، فإنّه يُفهَمُ من هذا تحريمُ الضرب والشتمِ وما فوقَ ذلك........

وأمّا الطريقُ الرابعُ فهو أن يُفْهَمَ من إيجابِ الحُكم لشيءٍ ما نَفْيُ ذلك الحُكْمِ عمّا عدا ذلك الشيء، أو مِنْ نَفْيِ الحُكم عن شيءٍ ما إيجابُه لما عدا ذلك الشيء الذي نُفِيَ عنه. وهو الذي يُعرفُ بدليلِ الخِطاب، وهو أصلٌ مُختَلَفٌ فيه، مِثْلَ قولِهِ عليه الصلاةُ والسلام: «في سائمةِ الغَنَم (الغنم التي تَرعى ولا تُعْلَفُ) الزكاة». فإنّ قوماً فَهِموا منه أنْ لا زكاةَ في غير السائمة.

وأمّا القياس الشرْعي فَهُوَ إلحاقُ الحُكم الواجب لشيءٍ ما بالشَرْعِ بالشيء المسكوت عنه لشِبْهِه بالشيء الذي أَوْجَبَ الشرعُ له ذلك الحُكْمَ أو لِعِلّةٍ جامعةٍ بينَهما. ولذلك كان القياسُ الشرعيّ صِنْفينِ: قياسَ شِبْهٍ وقياسَ عِلّةٍ.....

وأمّا الإجماعُ فإنّه مُسْتَنِدٌ إلى أحدِ هذه الطرقِ الأربعة، إلاّ أنّه إذا وَقَعَ في واحدٍ منها، ولم يَكُنْ قَطْعيّاً، نَقَلَ الحُكْمَ من غَلَبَةِ الظنّ إلى القَطْعِ. وليس الإجماعُ أصلاً مُستقِلاً بذاتِهِ من غير استنادٍ إلى واحدٍ من هذه الطرق، لأنّه لو كانَ كذلك لكان (ذلك) يَقتَضي إثباتَ شَرْعٍ زائدٍ بعدَ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، إذ كان لا يَرْجِعُ إلى أصلٍ من الأصول المشروعة.........

— تهافت التهافت (ردّ على كتهافت الفلاسفة للغزّالي): تناول فيه ابن رشد المسائل العشرين التي ردّ فيها الغزّالي على الفلاسفة. ثم ان ابن رشد تولّى الدفاع عن آراء الفلاسفة والردّ على الغزّالي في كلّ مسألة، حتى في مـــا لا يجوز الردّ عليه: قال الفلاسفة القدماء إن السماء (وما فيها من النجوم)

بمثابة الحيوان، فردّ عليهم الغزّالي في المسألة الرابعةَ عشْرةَ. ومع أن ابن رشد يجب أن يعلم أن مثل هذا الرأي بعيد عن العقل والصواب ، فانه ردّ على الغزّاليّ ودافع عن الفلاسفة. ومما يؤسف له ان ابن رشد قال في هذا الفصل ، في مَعْرِض الردّ على الغزّاليّ (ص ٤٧٥) : «والمكابرة في ذلك قِحَةٌ ! »

ويستعمل ابن رشد في الرد على الغزّاليّ تعابيرَ مثل : هذا الرجل ، قول في أعلى مراتب الجدل ، قول سفسطائي ، قول من الاقوال الركيكة أو الواهية ، كما قال عنه : هذا قولُ مغالطيٌّ خبيث (ص ٦٦).

ومع أن ردود الغزّاليّ لم تكن برهانية ، ولا كان أكثرُها منطقياً ، فان ردود ابن رشد كانت أيضاً قريبة من ذلك ، الا أن الموضوع الفلسفي كان أحياناً يَخْدِم ابنَ رشد أكثر مما خدم الغزالي. على أن مطلع كتهافت التهافت كان احسن إنصافاً للغزّالي ، فقد قال ابن رشد : «ان الغرض في هذا القول أن نبيّن مراتب الاقاويل المثبتة في كالتهافت في التصديق والاقناع وقصورَ أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان». ثم عاد الى الانصاف في الجملة الاخيرة من الكتاب فقال : «وقد رأيت أن أقطع ههنا القول في هذه الاشياء والاستغفارَ من التكلم فيها. ولولا ضرورةُ طلب الحق معَ أهله — وهو ، كما يقول جالينوس ، رجل واحد من ألف — والتصدّي[1] الى أن يتكلم فيه مَنْ ليس من أهله ، ما تكلمت في ذلك — علم الله — بحرف ... »

وابن رشد يلتمس العذر للغزّالي في وضع كتهافت الفلاسفة والتعرض للبحث في الفلسفة. يقول ابن رشد (ص ١٠٨) :

«فتعرّضُ أبي حامدٍ الى مثل هذه الاشياء هذا النحوَ من التعرّض لا يليق بمثله ؛ فإنه لا يخلو من أحد أمرين : إما أنه فهم هذه الاشياء على حقائقها فساقها ههنا على غير حقيقتها ، وهذا فعل الأشرار ؛ وإمّا أنه لم يفهمْها على حقيقتها فتعرّض للقول في ما لم يُحِط به علماً ، وذلك من فعل الجهّال. والرجل يُجَلّ عندنا عن هذين الوصفين ، ولكن لا بدّ للجواد من كبوة ؛

(١) ولولا الخوف من ان يتصدى التكلم في هذه الموضوعات ...

فكبوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ، ولعلّه اضْطُرَّ الى ذلك من أجل زمانه ومكانه » .

ــ فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .

ــ مناهج الادلّة في عقائد الملّة .

يرجع تأليف هاتين الرسالتين الى عام ٥٧٥ هـ (١١٧٩ ـــ ١١٨٠ م) ؛ ويبدو أنهما سابقتان على تهافت التهافت . والاتجاه الديني في هاتين الرسالتين بارز (بالاضافة الى كتهافت التهافت) ، ويبدو أن ابن رشد أراد أن يصل بهاتين الرسالتين الى العامة ، كما كان أبو حامد الغزالي قد قصد من كتابـــه « المنقذ » (في ما يتعلّق بالمسائل الفلسفية : سبيل المعرفة والقضايا التي تكفّر أو لا تكفر) .

فلسفته

ابن رشد أوسع فلاسفة الاسلام قولاً في موضوع ما بعد الطبيعة ، وفي صلة الحكمة بالشريعة . هو ذروة التفكير في المغرب مقدرة وموضوعاً : تناول ابن باجة الكلام على الاسس الفلسفية، وتكلم ابن طفيل على الجانب الطبيعي . فلما جاء ابن رشد قصّر كلامه على الالهيات .

المنطق ونظرية المعرفة :

يرى ابن رشد ان المنطق ضروريّ قبل الاشتغال بشيء من العلوم . وهو مُعْجَبٌ بمنطق أرسطو . ولكنه في « علم المنطق » لا يخرج عما رأيناه عند الفارابي وابن سينا من التصور والتصديق والبرهان والقياس .

ولم يضَع ابن رشد « نظريةً للمعرفة » ، وان كان قد عرض لخصائص المعرفة حينما قال : « فإن مَنْ لا يعرف الصنعة لا يَعْرِف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع ، فقد وجب أن نشرع في الفحص عن الموجودات على الترتيب والنحو الذي استفدناه من صناعة المعرفة بالمقاييس البرهانية . وهذا الغرض يتمّ لنا في الموجودات بتداول الفحص عنها واحداً

بعد واحد ، وبأن يستعين في ذلك المتأخرُ بالمتقدم » .

ويرى ابن رشد أن المعارف قسمان : المعارف العامة أو المعارف الاولى ، وتكون معروفة بنفسها أو ببادىء الرأي أو بالطبع ضرورةً ؛ ثم المعارف الخاصة التي يَعرِفها الانسان بالقياس ، أو تكون مشهورة شائعة فيتلقّاها الانسان من غيره . وكثير من هذا كلّهِ يَرجِع التمييزُ فيه الى الذوق أو ذوق الفِطرة السليمة الفائقة .

وعرّف ابن رشد الفلسفة فقال : « فعلُ الفلسفة (التفلسفُ) ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ؛ فان الموجودات انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها . وإنه كلما كانت المعرفةُ بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ » . والنظر بالعقل في الموجودات معناه استنباط المجهول من المعلوم ، وهو ما نسميه القياس العقلي أو ما نصل اليه بالقياس العقلي . وأتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس يسمى برهاناً . على أننا قبل أن نبدأ بالنظر ونعمل بالقياس يجب أن يكون لنا معرفةٌ بأنواع البراهين وبأنواع القياس ومعرفةٌ بشروط صحّة البراهين وبالتمييز بين أنواع القياس ، كالقياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي (راجع فصل المقال ٢٧ — ٣٠) .

أما الفيلسوف فهو الذي يطلب الحق (يبحث عن الحقيقة) أو يَقْصِد أن يطلب الحق (تهافت التهافت ١٤٩ ، ٣٥٣) . وكذلك العالِمُ ، بما هو عالم ، انما قصدُه طلبُ الحق (تهافت التهافت ٢٥٦) .

الطبيعيات (الطب) :

ليس لابن رشد في الرياضيات والطبيعيات آراء تذكر ، فقد ذهب بهذين الفنين ابنُ باجّه وابن طفيل من قبل .

أما جهود ابن رشد في الطب فمعروفة من ك الكلّيات : تناول ابن رشد في هذا الكتاب ما يتناوله فصل واحد من ك القانون لابن سينا ؛ تكلّم ابن رشد في كتابه على التشريح ووظائف الاعضاء ، وعلى المرض وتشخيصه ،

وعلى الادوية المفردة وحفظ الصحة والمداواة . وقد لاحظ أن الجُدَري لا تُصيب الانسان الواحد مرتين ، وأدرك عمل شبكة العين .

ما وراء الطبيعية (الالهيات)

ان شهرة ابن رشد ترجع الى آرائه في ما بعد الطبيعة: الى توفّره على فلسفة ما بعد الطبيعة وعلى آرائه الواضحة في هذا النطاق ، وما فيها أحياناً من جديد ، وان كنا نحن نقرّ أن هذا الجديد قليل جداً . غير أننا لا يجوز أن نحكم على فلسفة ابن رشد الماورائية بالاضافة الى ما عرفنا عند أرسطو أو عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، بل بالاضافة الى عصره الذي عاش هو فيه .

الوجود (العالم والمادة والصورة) :

الوجود «كون الاشياء مطلقاً» ، أي ضد العدم ، ولكن ليس بمعنى أن «العدم» ذاتٌ ما ، بل بمعنى «خروج الممكن الوجود من القوة الى الفعل» . فالوجود اذن ليس معنى زائداً على الشيء (ليس صفة زائدة على الشيء ، بل هو الشيء ذاته) . والوجود نوعان : وجود معقول ووجود محسوس : «ان نسبة الوجود المحسوس الى الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات من الصانع» ، فالبيت مثلاً وجود محسوس . وأما علم المهندس ببناء البيت (قبل ان يَبْنِيَه) فهو الوجود المعقول .

والعالَم هو «الوجود بجميع أوجهه المتعدّدة والمتكثرة» بما فيه من الكون والفساد (تعاقب الصور على المادة أو تقلّب المادة في الصور) . ولا يصح في العقل ولا في الذهن أن نتخيل العالم أكبرَ مما هو أو أصغر مما هو ، إذ ليس خارج العالم مكان ولا خلاء . والعالم على ما هو عليه موجود بالضرورة ، بمادّته وبصورته التي وصل في تطوره اليها .

والعالم أزلي (قديم) بمعنى أنه لم يكن هنالك زمن لم يكن العالم موجوداً فيه ، ولكنه حادث بمعنى أن له فاعلاً (خالقاً) . والعالم مفتقر الى فاعله أبداً حتى يظل موجوداً : ان البنّاء يبني بيتاً ثم يتركه ويذهب ويظل البيت

قائماً ؛ وقد يموت البناء ، ولكن البيت لا يتهدّم . أما العالَم فليس من هذا الجنس ، لأن وجوده لا يتم الا بوجود فاعله ؛ وكل ما في العالم فانما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى ، ولولا تلك القوة التي للاشياء لم تثبت (تلك الاشياء) طرفة عين » .

وابن رشد أرسطوطاليسي الرأي في الصورة والمادة ، فالهيولى (المادة الاولى) قديمة وهي علة الكون والفساد . والصورة هي المعنى الذي صار به الجسم موجوداً ، أي أن صورة الطاولة هي التي تجعل من الخشب طاولة ، كما أن صورة الخزانة هي التي تجعل من ذلك الخشب نفسه خزانة . والمادة عند ابن رشد – كما هي عند ارسطو – لا تتعرّى من الصورة : ليس للمادة وجود مجرّد (بلا صورة) ولا للصورة وجود مجرّد (بلا مادة) . ولكننا نستطيع أن نتخيل الصورة منفصلة عن المادة تخيلاً .

المكان والزمان :

المكان هو «سطوح الاجسام المحيطة بجسم ما» . والحيّز هو سطوح الجسم الملامسة لما يحيط بها . والمكان من الوجهة النظرية أكبر من الحيز . ويرى ابن رشد أن العالم مصمّت (أي ملاء كله) ، وليس وراء العالم سطوح تجعل العالم في مكان . والخلاء غير موجود .

والزمان عند ابن رشد معنىً ذهنيٌّ لا وجودَ له على الحقيقة ، بل هو شيء يفعله الذهن مع الحركة ؛ وهو ليس شيئاً سوى ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة . والزمن ليس له عِظَمٌ (ليس محدوداً) ؛ أما العالم فشأنه أن يكون في زمان (لأنه مقارن للحركة) . والقديم وحدَه ليس من شأنه أن يكون في زمان (يحيط به من قبله وبعده ، اذ القديم ليس له قبلٌ ولا بعد) . والزمان أزلي (غير متناه من أوله) أبديّ (غير متناه من آخره) ، ولذلك كان مقارناً للقديم .

الحركة :

الحركة ملازمة للزمان ؛ والزمان شيء يفعله الذهن في الحركة . والحركة

لا تبطل ، والزمان كذلك لا يبطل (تهافت التهافت ٧٤) . وإنّ ههنا موجودين فقط : موجوداً لا يقبل الحركة ، وموجوداً يقبل الحركة — وهما مختلفان لا يمكن أن ينقلب أحدهما فيصبحَ الآخرَ.

والحركة نفسها ترتقي الى المكان ، والحركة في المكان ترتقي الى متحرّك من ذاته عن محرّك أول ؛ وهذا المحرك الاول أزليّ . فالفاعل للحركة هو الفاعل للعالم (تهافت الفلاسفة ٢٦٤) .

ومعنى هذا كله عند ابن رشد أن الله هو الموجود الأزلي الذي كان علة العالم وعلة حركته ؛ والله لم يدفع العالم في الحركة ثم تركه مستمراً في الحركة من تلقاء نفسه ، بل ان الله لا يزال هو السبب لحركة العالم المستمرة . وعلى هذا كانت الحركة أزلية لأن فاعلها أزلي ؛ ثم هي أبدية لن تبطل لأن فاعلها أبدي أيضاً .

ويحسُن ان نميّز بين الحركة المطلقة وبين قياس الحركات . ان حركة السماء (حركة الاجرام في أفلاكها) واحدة بالعدد ؛ وهي ليست مؤلّفة من مجموع حركات كثيرة ، كما نتخيّل عادة . نحن في العادة نفترض للشمس وللقمر أجزاء من الحركة نحسُبها ونعدّها ، بالاضافة الى الأرض التي نعيش عليها والى الفصول التي تمر بأرضنا ، ولا صلة لها بالقمر على القمر أو بالشمس على الشمس . فالسنونَ والشهورُ والفصول والايام حُسبانٌ ذِهني لنا ، ولذلك يقول ابن رشد : «وليست حركة السماء مؤلّفة من دورات كثيرة إلاّ في الذهن فقط» (تهافت التهافت ٣٨٢ — ٣٨٣ ، راجع ٤٦٧ ، ٤٨٧) .

العلل والاسـباب :

السبب والعلة ، في الأصل وعند ابن رشد ، اسمان لمسمّى واحد . والعلل أو الاسباب عنده أربعة ، كما هي عند ارسطو : فاعل ومادة وصورة وغاية (ص ٥٢١ ، راجع ١٥٠ ، ٢٢٦) .

والعلل ضرورية لوجود العالم ، اذ أن لكلّ موجود علةً . ثم ان هذه

العلل مرتبطٌ بعضُها ببعض ومتّصل بعضها ببعض : كل علة تصدر عن علة سابقة ؛ وهذا التعانق لا نهاية له من الناحية النظرية ، ولكنّ الفلاسفة افترضوا أنه يجب أن ينتهـــيَ عند علة أولى لا يجوز أن يسبقها علة أخرى ، اذ هي عندهم علة لكل شيء بعدها . هذه العلة الاولى الازلية هي علّة العلل والفاعل الاول للوجود ، هي صانع هذا العالم ، هي الله .

ولقد حمل ابن رشد على الدهرية لأنهم أجازوا أن تكون العلل غير متناهية ، ومعنى ذلك عندهم إنكار وجود الله . وهو أيضاً يحمل على الاشعرية لأنهم « جحدوا الأسباب المحسوسة » — أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض — وجعلوا علة الموجود المحسوس (هذا العالم الماديّ) موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس[1] . ثم إنهم أنكروا الأسباب والمسبّبات ، وهذا نظر خارج عن الانسان بما هو انسان » (ص ٤١٦ — ٤١٧) . وحجة ابن رشد على الاشعرية أنّ « صناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا أسباباً ومسبّبات ، وأن المعرفة بتلك المسبّبات لا تكون على التمام إلاّ بمعرفة اسبابها . فرَفْعُ هذه الاشياء[2] مُبطِل للعلم ، حتى يلزم ألاّ يكون ههنا شيء معلوم أصلاً علماً حقيقياً ، بل ان كان (ههنا شيء معلوم فانه يكون حينئذ) مظنوناً ... والعقل ليس شيئاً أكثر من ادراك الموجودات بأسبابها ، وبه[3] يفترق من سائر القوى المدركة . فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل » (ص ٥٣٢) .

الروح والنفس والعقل :

أما الروح (وهي الحرارة الطبيعية واهبةُ الحياة) فابن رشد لا يجيب العامة اذا سألوا عنها بجواب فلسفي ، بل بجواب شرعي هو قول الله تعـــالى : « ويسألونك عن الروح ؛ قل : الروحُ من أمر ربي . وما أُوتِيتُمْ مِنَ العلم إلّا

---

(١) أي ارادة الله المستقلة عن كل ارتباط بين الاسباب والمسببات .

(٢) الصلات بين الاسباب والمسببات .

(٣) بهذا الادراك للموجودات بأسبابها .

قليلاً » (١٧ : ٨٥ ، سورة الاسراء).

وأما النفس فهي من الأمور الغامضة ؛ ولكنها على كل حال « ذاتٌ وليست جسماً » . وهي حيّة عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلّمة. والنفس خلاف الروح بلا شكّ . وخلاف العقل على الأرجح : « انها الجزء المفكّر في الانسان » ، ثم هي « الشيء الذي يصبح به الانسان انساناً ».

ونحن لا نعرف حد النفس على التحديد والحصر ، وان كنا ندرك انها في أجسامنا وندرك بها الاشياء . والنفس واحدة ولكنها تظهر كأنها متقسمة بين الاشخاص كما يظهر نور الشمس منقسماً في غرف البيت الواحد . ثم ان الشخص اذا ما رجعت نفسه الى النفس الكلية عادت معها واحدة بالعدد ، ولهذا كانت النفس خالدة لا تهلِكُ بهلاك البدن.

والنفس لا تفعل (أي لا تدرك : لا تبصر ... ، لا تسمع ...) إلا إذا كانت متصلة بجسد . ويعتقد ابن رشد مع قدماء الفلاسفة (وبخلاف الغزالي) بأن للأجرام السماوية أنفساً.

والنفس معنىً شخصيٌّ ، أي أن قوى النفس (البصر ، السمع ، الحس ..) لا تظهر الا اذا اتصلت النفس بشخص ؛ أما العقل فليس فيه من معنى الشخصية شيء ، بل هو « إدراك الموجودات مجرّدة من المادّة » . وهنالك فرق آخر بين النفس والعقل : انك بالنفس تدرك الاشياء كما تبدو لك ، ولكنك بالعقل تدركها بأسبابها وعلى ما هي في حقيقتها.

ويجدر بنا أن نعلم ثلاثة أنواع من العقول : العقل المحض والعقل الفعّال والعقل المنفعل : فالعقل المحض هو الذي « أفاد الموجوداتِ الترتيبَ والنظام الموجود في أفعالها ؛ وعقْلُهُ ذاتَهُ هو عقْلُهُ الموجوداتِ كلَّها » . اي انه هو الله . وأما العقل الفعّال فهو موجودٌ روحانيّ ليس بجسم ، وهو واهب العقل الانساني عندهم (عند الفلاسفة) ، ويسمّى في الشريعة ملَكاً (بفتح اللام : واحد الملائكة) ؛ وأما العقل المنفعل ففي تحديده وصلته بالعقل الفعّال بعض الغموض ، وخلاصة القول فيه أنه العقل الذي فينا والذي يدرك صور

الموجودات في عالمنا ادراكاً لا نهاية له ، بعد أن يتلقّاها – على وجه من الوجوه – من العقل الفعّال .

ويَصِحّ أن نسمي هذا العقلَ « العقلَ الانساني » أو « العقل الهيولاني » .

والعقل بما هو عقل خالد : أزلي أبدي . ولكنه يخلد على أنه عقل واحد لا عقول متفرقة : ان الخالد هو العقل لا الاشخاص الذين حلّ فيهم العقل في أثناء حياتهم .

الله تعالى :

في كتب ابن رشد تعريفان لله . أو مدركان على الأصح : مدركٌ فلسفي قريب من قول أرسطو (نجده في كتهافت التهافت ، ثم في عدد من الاشارات في رسالتي الكشف عن مناهج الادلّة وفصل المقال) وهو رأي ابن رشد على الحصر ؛ ثم هنالك مدرك آخر هو المدرك الفلسفي نفسه ، ولكن ابن رشد كساه لفظاً دينياً . هذا المدرك نجده في رسالة الكشف عن مناهج الادلّة وفي عدد من الاشارات في فصل المقال وفي تهافت التهافت حيناً بعد حين .

أما كالمقدّمات الممهّدات (في الفقه) فمدرك الله فيه هو المدرك الاشعري .

إن المدرك الفلسفي الخالص لله لا يمكن أن يفهم عند ابن رشد مستقلاً عن وجود العالم ؛ فالله هو الصانع الخالق الاول صنع كلّ ما في العالم لحكمة (على مقتضى ترتيب ونظام وقانون) ، بأن صدرت عنه جميع الموجودات المتغايرة (المختلفِ بعضُها من بعض) صدوراً أولاً (أزلياً) ومرة واحدة (تهافت التهافت ١٧٨ ، ١٩٣ ، ٤١٢ – ٤١٣) .

هذا الفاعل الاول واحد ، والوحدانية ذاتية فيه اذ لا يمكن أن تكون الوحدانية زائدة على ذاته التي هي في الوقت نفسه وُجودُه . ان وجود الله أو ذاته أو وحدانيته كلمات يختلف معناها في قاموسنا ، ولكن دلالتها فيما يتعلّق بالله واحدة (راجع ص ١٩٧) .

وهو قديم ، لأن الواحد ، بما هو واحد ، سابق على كلّ مركّب (ص

٣٣٣) وهو قديم بذاته (ص ٦) بالاضافة الى العالم الذي هو قديم بالله (خلقه الله منذ الازل) . وهذا الاول (القديم) باقٍ مطلق غير مقيّد ولا قابلٍ لصفة ولا يتغيّر أصلاً (ص ٥٨ ، ١٨٠ ، ٢١١ ، ٣٢٥) .

ويعرّف ابن رشد الارادة بأنها شوق في نفس المريد ، فاذا فعل المريد ما تشتاق نفسه اليه وحصل لها المُراد بطل شوقها (آنياً على الأقل) ؛ والمريد المختار هو الذي ينقصه المراد (فنحن لا نريد الحصول على شيء الا إذا كنّا نشعر بالحاجة اليه وكنّا في الوقت نفسه لا نملكه) . ومعنى ذلك أن كلّ ارادة تنتج في صاحبها انفعالاً وتغيّراً . من أجل ذلك لا يكون العالم قد وجد عن الله بالارادة ، بل بجهة أعلى من الارادة وأعلى من الطبيعة ، الا اذا عنينا بالطبع وبالطبيعة جريان الأمور مجرى الترتيب والنظام على ما يقتضي العقل (راجع ص ٣٩ ، ١٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٧٣) .

في هذا المدرك الفلسفي الخالص لله لا يفرّق ابن رشد بين المُوجد (الله الذي هو سبب هذا العالم) وبين الموجود (العالم الذي نشاهده بحراسنا أو ندركه بعقولنا) ؛ ولا بين الاول (الله الذي هو السبب المطلق والعلة الاولى) وبين الصادر عنه (الوجود المتأخر عن الله بالذات) . ان ابن رشد يقبل قول نفر من مشاهير الفلاسفة قالوا : « ان الله سبحانه هو الموجودات كلّها والمنعم بها » (ص ٤٤٢) في وقت واحد . ثم زاد هذا القول شرحاً فقال (ص ٤٦٢ ٤٦٣) : « وقد قام البرهان على أنْ لا موجودَ الا هذه الموجودات التي نعقلها نحن ... وللموجود وجودان : وجود أشرف ووجود أخسّ ؛ والوجود الاشرف هو علة وجود الاخسّ . وهذا هو معنى قول القدماء : إن الباري سبحانه هو الموجودات كلّها والمنعم بها والفاعل لها ... ولكن هذا كلّه هو من علم الراسخين في العلم ، ولا يجب أن يكتب هذا ولا أن يكلّف الناس اعتقادَ هذا ... اذ ليس هو من التعليم الشرعي : فمن أثبته في غير موضعه فقد ظلم ، كما أن مَنْ كتمه عن أهله فقد ظلم » .

وأراد ابن رشد أن يكسوَ المدرك الفلسفي لفظاً دينياً فلم يتأتّ له ذلك

لاختلاف المدركين اختلافَ تضادٍّ ، فلجأ الى وسيلة بارعة هي معالجة هذا الموضوع بالاضافة الى الجمهور الغالبِ من البشر. ان ابن رشد يريد من جُمهور الناس ، أو بجمهور الناس على الاصحّ ، أن يتجنبوا البحث النظري في الأمور الماورائية لأن هذا البحث خارج عن طَوْرهم وطَوْقهم ، ثم هو وراء حاجتهم وبعيدٌ عن نفعهم . بعدئذ قال ابن رشد (الكشف عن مناهج الادلّة ٥٩) : فالذي ينبغي للجمهور أن يعلموه من أمر صفات الله « هو ما صرّح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمرِ فيها ، فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً . وأعني ههنا بالجمهور كلّ من لم يُعْنَ بالصنائع البرهانية » ، ولو كان من علماء الكلام .

وفيما عدا ذلك فابن رشد يقبل أن يقول الجمهور في وجود الله وذاته وصفاته ما قاله الاشعرية ملطّفاً ، كثيراً أو قليلاً ، بما قاله المعتزلة ؛ ذلك لأن الجمهور طبقات متعدّدة فوجب أن يُمزج لكلّ طبقة منها ما تحتمله من آراء المعتزلة .

إثبات وجود الله :

ويحسن أن نورد هنا رأي ابن رشد في اقامة الدليل للجمهور على وجود الله ، وهو أمر يصلُح لجميع طبقات الناس أيضاً . قال ابن رشد (الكشف ٤٥ — ٤٧) :

« الطريق التي نبّه الكتاب العزيز عليها ودعا الكلّ من بابها تنحصر في جنسين : في العناية بالانسان وخلق جميع الاشياء من أجلها (من أجل العناية به) ؛ ولْنُسَمِّ هذه دليلَ العناية ؛ ثم ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء ، مثل اختراع الحياة في الجماد و (اختراع) الادراكات الحسيّة والعقل ؟ ولنسمّ هذا دليل الاختراع » .

ويفصّل ابن رشد ذلك فيقول : إن دليل العناية يقوم على أن جميع الاشياء في عالمنا موافقة لوجود الانسان : (كوجود الشمس والقمر والنبات والحيوان والأمطار والبحار والهواء والنار ، ثم في أعضاء الانسان نفسها) مما يدلّ على

أن موجد هذا العالم حكيم مريد مختار . وأما دليل الاختراع فيقوم على أن جميع هذه الموجودات مُختَرَعة (من العدم ، مُحْدَثة) ، فلا بدّ اذن من وجود مختَرِع لها . ولكن بما أن هذه الأشياء من جنس يَعْجِزُ البشر عن مثله (كالشمس والقمر والبحار والجبال والعواصف وغيرها من العُلْويّات) فيجب أن يكون لها مخترع قادر عليها ، ذلك هو الله .

غير أن ابن رشد يقول بصراحة : « فهذان الدليلان هما دليلا الشرع (الكشف ٤٦ ، السطر الاخير) .

الرسل والانبياء :

وكذلك لابن رشد موقفان من الانبياء . أما من الجانب الديني فابن رشد يقول : ان في الناس احساساً بأن الله يرسل رسلاً الى عباده ، فهذا الاحساس فيهم دليل على أن الله يرسل رسلاً . ومن المعلوم أيضاً أن الانبياء يضعون الشرائع بوحي من الله ، فبهذا وأمثاله يجب الاعتقاد بالرسل . فالشرع عند ابن رشد وازع اجتماعي ، والايمان بالرسل من الشرع . وبما أن الشرائع مبادىءُ للسلوكِ الحسَنِ في الحياة وللفضائل فيجب الاعتقاد بكلّ ما جاءت به الشرائع من أجل هذا الوازع الاجتماعي الذي هو السبيل الوحيد لصلاح البشر .

أما في الجانب الفلسفيّ فالنبوّة أمر خارج عن طبيعة الانسان (تهافت التهافت ٣٥٤) : والصفة التي يُسمّى بها النبيُّ نبيّاً هي الإعلام بالغيب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادةُ جميع الخلق ... والذي يقول به القدماء (الفلاسفة) في أمر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسّط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الانساني عندهم (عند الفلاسفة) ؛ وهو الذي تُسمّيه الحُدُث[1] منهم العقل الفعّال ؛ ويسمّى في الشريعة ملَكاً » (ص ٥١٦) .

والإخبار بالغيب ، عند ابن رشد ، مرتبة من العلم بقوانين هذه الطبيعة :

---

(١) المتأخرون من الفلاسفة (الاسكندرانيون) .

فاذا كان إخباراً بالأحداث الماضية فهو ربط بين المسبّبات وأسبابها . واذا كان إنذاراً بالمقبل من الاحداث فيكون اطّلاعاً على هذه الطبيعة وحصول العلم بالأشياء الممكنة على الترتيب المعقول (ص ٥٣٢ – ٥٣٣) . وهذا يعني أن كلّ من بلغ من العلم مثل هذه الرتبة يمكنه أن يخبر بالماضي وبالآتي من الاحداث . من أجل ذلك قال ابن رشد (ص ٥٨٣) : « وأصدق كلّ قضية أن كل نبيٍّ حكيمٌ ، وليس كلّ حكيمٍ نبياً » . فالنبي عند ابن رشد اذن هو الفيلسوف الذي يأخذ على عاتقه محاولة اصلاح البشر .

والمعجزات أو الخوارق تابعة للنبوّة . وابن رشد يفسّر المعجزات الخارقة (ص ٥١٥) بأنها أمور ممكنة في نفسها ، ولكن يَعْجِز بعض الناس عنها . وليس يمكن أحداً أن يأتي بعمل خارق للطبيعة ممتنع في نفسه[1] . وأبينُ المعجزات كتابُ الله العزيز الذي لم يكن خارقاً من طريق السماع[2] ، كانقلاب العصا حيّة ، وانما ثبت كونه معجزاً من طريق الحسّ والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد الى يوم القيامة . وبهذا فاقت هـذه المعجزة سائر المعجزات (ص ٥١٥ – ٥١٦) .

المسائل الثلاث (راجع فرق ، الغزالي) .

لابن رشد مسلك واضح وقول موجز في هذه المسائل يَرْجِع بهما الى أن الناس طبقتان : خاصّةٌ ، من واجبهم أن يعتقدوا الأمور على حقائقها المبرهنة عندهم ولكنْ بينَهم وبينَ أنفسهم ؛ ثم عامّةٌ يجب عليهم أن يعملوا بظاهر الشرع لتصلُح حياتهم في الدنيا ، وليس واجباً عليهم أن يتطلّبوا فهمَ حقائق الامور لأنهم قاصرون عن ذلك عاجزون .

قدم العالم :

يرى ابن رشد أن الخلاف في هذه القضيّة بين الاشعرية (القائلين بأن

---

(١) الامور التي تخالف القوانين الطبيعية .

(٢) ما روي في الأخبـار .

العالم مخلوق مُحدَث) وبين الفلاسفة (القائلين بأنّ العالم قديم أزليّ) راجع الى اللفظ .

يرى ابن رشد (فصل المقال ١٢ — ١٤) أنّ في الوجود طرفَيْنِ وواسطةً ؛ ولقد اتفق الجميعُ (الاشعرية والفلاسفة) على الطرفين :

هنالك واحد بالعدد قديم ، هو الله .

ثم هنالك على الطرف الآخر كائناتٌ متكثّرة (الأشجار والبيوت والكراسي وأفراد النوع البشري) ، وهي عند الجميع محدثة .

غير أنهم اختلفوا في هذا « العالم بجملته » (بمادته) أقديم هو أم محدث ؟

يقول ابن رشد : « و (العالم) في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ؛ فإن المُحدَث الحقيقي فاسدٌ ضرورةً (يفنى في المستقبل ، والعالم ليس من طبيعته أن يفنى ، أي تنعدم مادّته) ؛ والقديم الحقيقي ليس له علّة (والعالم له علة) .

اذن :

ـ العالم محدث اذا نظرنا اليه من حيث أنه معلول (عن الله) .

ـ العالم قديم اذا اعتبرنا أنه وُجد عن الله منذ الازل (من غير تراخٍ في الزمـــن) .

وبكلمة ثانية : ان العالم بالإضافة الله محدث ، وبالاضافة الى أعيان الموجودات قديم .

وابن رشد يعتقد بلا ريب أن العالم قديم بالمعنى الفلسفي . غير أنه يشير الى ذلك اشارة غامضة في فصل المقال (ص ١٣ — ١٤) ويشغّل نفسه في تهافت التهافت بنقض براهين الغزّالي في هذا الموضوع إلاّ في اشارات عارضة غامضة (ص ٣٢ وما بعدها ، ٦٤ وما بعدها) .

علم الله بالكليّات دون الجزئيات :

لم يستطع ابن رشد الا أن يكون صريحاً في هذه القضية ومخالفاً لرأي الاشعرية فيها مخالفةً واضحة .

ينطلق ابن رشد هنا من أن علم الله مخالف لعلم البشر : ان علم البشر مُسبَّب بالحوادث ، أما علم الله فهو سببٌ للحوادث . ثم إنّ علمنا ناقص ومتأخّر عن المعلوم (تهافت ٤٤٠). وابنُ رشد لا يرضى بحال أن تَقيسَ علم الله على علمنا أو أنْ نشبّه أحدَ العلمين بالآخرِ ، ولا من باب التمثيل .

ان الغزالي كان قد قال عن الفلاسفة إنهم يَرَوْنَ أن الله يعلم الكُلّيّات ولا يعلم الجزئيات . فرد ابن رشد على الغزّالي بأن الفلاسفة يرون أن علم الله لا يُوصَف بكلّيّ ولا بجزئي (تهافت التهافت ٥٠٧) . وشرَح ابن رشد هذه الجملة في فصل المقال (ص ١١ — ١٢) فقال : « ان أبا حامد قد غلط على الحكماء المشّائين في ما نسب اليهم من أنهم يقولون إنّه تقدّس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً . بل (هم) يرَوْن أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه ومتغيّر بتغيّره . وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه عِلّة للمعلوم الذي هو الوجود . فمن شبّه العلمين أحدَهما بالآخرِ فقد جعل ذواتِ المتقابلات (الاطراف المتقابلة المتناقضة) واحدةً ؛ وذلك غاية الجهل ... و (الفلاسفة) ليس يُرَوْنَ أنه (تقدّس وتعالى) لا يعلَمُ الجُزئياتِ فقط على النحو الذي نعلمه[1] ، بل ولا الكُلّيّاتِ . فان الكلّيّاتِ المعلومةَ عندنا معلولة أيضاً عن طبيعة الموجود ، والأمر في ذلك (فيما يتعلّق بعلم الله) بالعكس . ولذلك ما قد أدّى اليه البرهان أن ذلك العلم (علم الله) منزّه عن أن يوصف بكلّيّ أو بجزئيّ — فلا معنىً للاختلاف في هذه المسألة » .

حشر الارواح دون الاجساد :

ابن رشد فلسفي الرأي في السعادة والشقاء : أنه يرى أن أهل الشرائع والعلماء (الفلاسفة) قد أتفقوا على أن النفس تبقى بعد مفارقة البدن (وتتعرّى من الشهوات الجسمانية ، فان كانت زكية (مهذّبة بالعلوم التي اكتسبتها في

(١) على النحو الذي نعلمه نحن البشر : نعرف بعد ان كنا لا نعرف .

حياتها الدنيا) تضاعفَ زكاؤها ... وان كانت خبيثة زادتها المفارقة (للبدن) خبثاً لأنها تتأذّى (حينئذ) بالرذائل التي (كانت قد) اكتسبتها ، ثم تشتدّ حَسْرتها على ما فاتها من التزكية قبل مفارقتها البدن ، لأنها ليست يمكنها الاكتساب الا مع هذا البدن » (الكشف عن مناهج الادلّة ١١٩ — ١٢٠) ، كما قال ابن سينا .

يقول ابن رشد إنّ الفلاسفةَ لم يتكلّموا في المعاد (الحشر) . غير أن الشرائع تكلّمت في المعاد فجعله بعضُها روحانياً ، وجعله بعضها روحانياً وجسمانياً معاً ؛ وسكت الفلاسفة عن رأي الشرائع في المعاد فيما بينهم ، ثم شارك كل واحد منهم قومَه في قولهم بالمعاد . ولم يكتف الفلاسفة باظهار القول بالمعاد ، بل قرّعوا كلَّ مَنْ تعرّض للمَعاد بالبحث نفياً أو إثباتاً .

وعمدة ابن رشد في رأيه هذا أنّ الشرائع في الأصل مبدأ للسلوك الحسن في الحياة الدنيا وللعمل الصالح ؛ وأن المعاد في كل شريعة أفضل الأسباب التي تحثّ جُمهورَ الناس على ذلك . ثم ان ابن رشد قال إن جعْل المعاد روحانياً وجسمانيا معاً ، كما جاء في الاسلام ، أفضل (وان كان ذلك مخالفاً لرأي الفلاسفة) لأنه أكثرُ حثاً لجمهور الناس على التمسّك بالفضائل وعلى العمل الصالح .

وهكذا نجد أن ابن رشد قد تناول الغاية القصوى (العامل التهذيبي) للمعاد ولم يتعرض للمعاد نفسه ، لا في الكشف عن مناهج الادلّة (ص ١١٨ — ١٢٣) ولا في تهافت التهافت (٥٨٠ — ٥٨٦) .

قال ابن رشد (تهافت التهافت ٥٨٠ وما بعدها) :

زعم الغزّالي « أن الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد . وهذا شيء ما وُجد لواحد ممن تقدّم (من الفلاسفة) فيه قول ... وأول من قال بحشر الأجساد أنبياء بني اسرائيل ، وتواتر القول عن عيسى عليه السلام ؛ وهو قول الصابئة (أيضاً وقول) هذه الشريعة (الاسلام). والقوم (الفلاسفة) أشد الناس

تعظيماً لها (للشريعة) وايماناً بها. والسبب في ذلك أنهم يَرَوْنَ أنها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغُه سعادتَه الخاصة به. وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية.

الرد على الغزالي في أمر النفس:

المسألة الثامنةُ عَشْرَةَ في تهافت الفلاسفة للغزّالي نصّها: «في تعجيزهم (تعجيز الفلاسفة) عن إقامة البرهان العقلي على أن النفس الإنساني جوهر روحاني قائم بنفسه».

وقد رد ابن رشد على الغزالي بما يلي:

– استعمل أبو حامد في ذلك قولاً سفسطائياً؛ وعِلْم النفس أغمض وأشرف من أن يُدرك بصناعة الجدل. ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه. بنى (ابن سينا) برهانه على أن المعقولات ان كانت حالّةً في جسم فلا يخلو أن تحِلّ منه في شيء غيرِ منقسمٍ أو في منقسم. ثم أبطل أن تحلّ في منقسم أو غير منقسم، فبطل (عند ابن سينا) أن يكون العقل حالاً في جسم أصلاً.

فقال أبو حامد: لا يبعد أن تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى. والعقل (كما يقول ابن رشد) ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس. (الدليل الاول).

– لا دليل عندنا على أن العقل يحلّ في عضو مخصوص، والمعروف أنه لا عضو في الجسم خاص بالعقل. وكذلك لا يجوز أن يقال إن الانسان عالم كما نقول ان الانسان مبصر؛ فالمعروف أن البصر يكون بعضو ظاهر مخصوص، وليس العقل كذلك، وان كنا نعلم أن التخيّل والفكر والذكر تكون في مواضع معلومة من الدماغ.

– أما قوله (قول الغزالي) إنه يجوز أن تُخرق العادة فيبصر البصرُ ذاتَه فنقول في نهاية السفسطة والشعوذة. وأما قوله إنه لا يبعُد أن يكون (هنالك)

إدراك جنساني يدرك نفسه فله إقناع ما ، وان كان رأي الفلاسفة أنه ممتنع . إن العقل والمعقول شيء واحد (بخلاف البصر والمُبصَر ، والسمع والمسموع ، وسائر الأمور الحسية) . ولو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطاً وعاد الكلّ هو الجزءَ ، وذلك كله مستحيل . ولو أن الغزالي ساق هذا القول على ترتيب برهاني مع تقديم المقدمات لكان مقنعاً .

ـ اذا قبلنا أن تكون القوى المدركة (العقل) متعلقة بالحَرّ الغريزي (بنمو الجسد وضَعفه) ، وكان الحارّ الغريزي يدركه النقصُ بعد الاربعين ، فالعقل حينئذ يَشيخ بشيخوخة الجسم . وأما اذا كان العقل مختلفاً من الحواس فليس يلزم أن يجريَ على العقل ما يجري على الحواسّ من الضَعف بالهرم والشيخوخة .

القضاء والقدر والحتمية

القضاء والقدر عند ابن رشد من المسائل الشرعية ، بل من أعوص المسائل الشرعية اذ ليس فيهما قَوْلٌ فَصْلٌ ، ففي القرآن الكريم آيات كثيرة تدلّ على أن الانسان مُجبَرٌ ، وآيات غيرها تدلّ على أن الانسان مُخيَّر ، وآيات فيها أن الانسان مُجبَر في بعض أعماله مخيّر في بعضها الآخر . ومثل ذلك نجده في الحديث أيضاً . وكذلك اذا رجعنا الى اختبارنا رأينا مثل هذا : في حياتنا أحداثٌ كثيرة تدلّ على أنا مخيّرون نفعل ما نشاء ، وأحداث تدل على أننا مضطرّون الى سلوك سبل معيّنة في الحياة .

وابن رشد لا يوافق الاشعرية الذين يقولون إن للانسان كسباً : أن يكون قد أجبر على العمل منذ الأزل ثم تركت له حرية الاختيار في إتيان ذلك العمل على شكل معيّن (راجع فوق : الاشعرية) .

من أجل ذلك كلّه يرى ابن رشد أن الشرع لم يَقْصِد أن تكون الأفعال (التابعة للجماد والبهيم والانسان) جبراً محضاً . وانما مَقْصِد الشرع الجمعُ بينهما على التوسّط ، وذلك أن الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياءَ هي أضداد . غير أن كل فعل لا يتم في جسم ما الا باجتماع نوعين

من الاسباب : نوعٍ داخليّ في الجسم نفسه (هو استعدادٌ للانفعال) . ثم نوع خارجيّ من الاسباب محيطةٌ بذلك الجسم (قادرة على الفعل) . ان الخشب مثلاً يحترق بالنار لا لأن النار فقط تنطوي على فعل الاحراق ، بل لأن الخشب نفسه منطوٍ على استعداد للاحتراق . واحتراق الخشب يتم باجتماع السبب الذي من داخل بالسبب الذي من خارج . يقول ابن رشد (الكشف عن مناهج الادلّة ١٠٧ — ١٠٨) :

« ولما كانت الاسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تُخِلّ في ذلك بحسب ما قدّرها بارئها عليه ؛ وكانت ارادتنا وأفعالنا لا تتِمّ ولا توجد بالجملة الا بموافقة الاسباب التي من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود : أعني أنها توجد في أوقات محدودة ومقدار محدود . وانما كان ذلك واجباً لأن أفعالنا تكون مسبّبة عن تلك الأسباب التي من خارج ، **وكلّ مسبّب يكون عن أسباب محدودة مقدّرة فهو ضرورةً محدودٌ مقدّر** . وليس يُلفى هذا الارتباط بين أفعالنا وبين الاسباب التي من خارج فقط ، بل بينها وبين الاسباب التي خلقها الله تعالى في داخلِ أبداننا (أيضاً) . **والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعني التي لا تخلّ ، هو القضاء والقدر** » .

ولما فسّر ابن رشد القضاء والقدر تفسيراً عقلياً خرج به من المعنى الديني الى الحتمية الماديّة . على أن هذه الحتمية الماديّة ، أو المربوطة بالاسباب المادية على الأصحّ ، ليست مخالفة لمقصود الشرع ، ذلك لأن الاسباب التي تجري بها الافعال هي أيضاً من خلق الله ، ثم هي قديمة أزلية . فعلى هذا نقول إن أفعالنا مقدرة علينا من لَدُنِ الله تعالى ومنذ الأزل .

طبقات المجتمع

الناس عند ابن رشد خاصّةٌ وعامّةٌ ، كما هم عند جميع الفلاسفة . إلا ان ابن رشد كان أحسن تقسيماً لتلك الطبقات وأكثر انصافاً لأهلها . ينقسم الناس قسمين صغيراً وكبيراً أو خاصّةً وجمهوراً غالباً . أما

الخاصة فهم أهل البرهان من الفلاسفة ومَنْ كان الواحد منهم خيراً من ألف أو من كان منهم في العصر الواحد شخص واحد (راجع تهافت التهافت ٥٨٨). وأما الجمهور الغالب فطبقات كثيرة يدخل فيها عند ابن رشد أكثر علماء الكلام والإمامُ الغزّاليُّ نفسُه. ذلك لأن الغزّاليّ، في رأي ابن رشد، يشوّش على الفلاسفة بالقول السخيف (ص ١١، ٤٨٥)، ويفعل فعل الأشرار والجهّال والبطالين (ص ١٠٨، ١٥٩) اضطراراً منه الى أن يجاريَ (العامة من) أهل زمانه (ص ١٠٨، ١١٥، ١٥٩، ٤٨٥)، ويأخذ بمذاهبَ في غاية الضَعف (ص ١٣٣). وهو كالوكيل الذي يُقرّ على موكّله بما لم يأذنْ له فيه (ص ١٧١). ثم هو لا ينقل مذهب الفلاسفة على وجهه، بل يتقوّل عليهم (ص ٣٩١، ٥٤١).

ومسلك الغزّالي هذا، في رأي ابن رشد، أشد ضرراً على العامة مما لو تُرك العامة لأنفسهم بلا هداية، ثم انه أشدّ ضرراً على الاسلام من أعداء الاسلام. غير أن ابن رشد يشعر دائماً أنه يتحامل على الغزّالي فيحاول أن يلتمس له الاعذارَ فيزيدُ في الاساءة اليه. من ذلك قوله (فصل المقال ٤٨):

«.... وأما اذا أُثبتت (البراهين) في غير كتب البرهان، واستُعْمِلت فيها الطرق الشعرية والخطابية والجدلية — كما يصنعه أبو حامد — فخطأ على الشرع وعلى الحكمة؛ وان كان الرجل إنما هو قصد خيراً: وذلك أنه رام أن يَكْثُر أهل العلم بذلك، ولكن كثر بذلك أهلُ الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرّق بذلك قوم الى ثَلْب الحكمة وقوم الى ثلب الشريعة وقوم الى الجمع بينهما في الثلب (الذم).

وأما المسلك الصحيح مع الجمهور فهو الذي سلكه الشرع معهم: ان الشرع أعطى العامة من الدين والعلم مقداراً تحتمله عقولهم. ولم يعطهم ما هو الحق ولا ما يجب أن يُعْطَوْا؛ ان الشرع قد قصد تعليم الجمهور القدرَ الكافيَ لتبليغهم سعادتَهم الخاصةَ بهم. ان أفهام الجمهور لا يمكن أن تنتهي الى الدقائق المنطوية في البحث في علم الله وصفاته وفي المعاد،

فعلينا أن نسكت تجاه الجمهور عن هذه المعاني كما سكت الشرع عنها (تهافت التهافت ٣٥٦ ، ٣٩٦ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٥٨٢) .

ثم يميّز ابن رشد طبقات الناس ثلاثة أصناف (فصل المقال ٥٢) : أدناها صنف ليس من أهل التأويل أصلاً ، وهم الخطابيون (الذين يؤخذون بالالفاظ ويميلون مع العاطفة والهوى) أو الجمهور الغالب ؛ ثم صنف من أهل التأويل الجدلي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط . أو بالطبع والعادة (من الذين رُزقوا نصيباً قليلاً من الذكاء أو نالوا حظاً يسيراً من العلم) ؛ ثم صنف من أهل التأويل اليقيني : وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعني صناعة الحكمة (الفلاسفة) .

الصلة بين الحكمة والشريعة

ان الفلسفة الاسلامية في بعض جوانبها تخيّرية (تحاول أن تؤلف بين عدد من المذاهب الفكرية تأليفاً عاقلاً) ، كما نجد عند ابن سينا مثلاً ؛ ثم هي في بعض جوانبها الاخرى تلفيقية (تجمع بين آراء من المذاهب الفكرية على غير منهاج واضح) ، كما نرى عند اخوان الصفا .

غير أننا لا يجوز لنا أن نقول إن الفلسفة الإسلامية كانت توفيقية بالمعنى الذي قصده نفر من المستشرقين ثم تابعهم عليه نفر من الدارسين العرب (بمعنى أن الدين والفلسفة شيء واحد) . إننا نعلم على القطع أن الاشعرية والغزّالي كانوا يقولون إن الدين هو سبيل المعرفة الوحيد ، وأن الفلسفة قاصرة أو فاسدة مفسدة ، وأن براهينها قاصرة عاجزة عن الدلالة على الحق . أما اخوان الصفا وابن سينا وابن طفيل وابن رشد فكانوا يَرَوْنَ أن الدين للجمهور وأن الفلسفة للخاصة ؛ وأن ما اختلف فيه الدين والفلسفة فالواجب فيه أن نتأوّل الدين .

غير أن ابن رشد مثلاً قد ذكر أن الشريعة موافقة للحكمة وغير مخالفة لها . فما رأي ابن رشد في ذلك ؟

الفلسفة عند ابن رشد هي النظر في الموجودات لمعرفة موجدها . والحكماء

من الفلاسفة يطلبون الحق ولا يجوز عندهم التكلّم والجدل في مبادىء الشرائع (تهافت التهافت ١٤٩ ، ٣٥٣ ، ٥٢٧) . أما حاصل الشريعة وَمقصِدها الاول عنده فهو تعليم الجمهور ما يحتملونه من العمل الحق مما فيه سعادتهم . ثم ان ما قصّرت عنه العقول جملة فيجب الرجوع فيه الى الشرع ؛ وأما الذي سكت عنه الشرع فيجب على الناس ألاّ يخوضوا فيه (تهافت الفلاسفة ٢٥٥ ، ٣٩٦) .

وفي ما يلي نصّان قصيران في الموضوع هما خلاصة رأي ابن رشد نفسه .

أ) من فصل المقال (ص ٥٧ — ٥٨) :

« ان النفس مما تخلّل هذه الشريعة من الاهواء الفاسدة والاعتقادات المحرّفة في غاية الحزن والتألم . وبخاصة ما عَرَض لها من ذلك من قِبَل من يَنْتَسِب نفسه الى الحكمة ؛ فان الأذيّة من الصديق هي أشدّ من الاذية من العدو : أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والاخت الرضيعة ، فالاذيّة ممن يُنسب اليها هي أشدّ (أنواع) الاذية ؛ (هذا) معَ ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ؛ وهما المصطحبتان بالطبع المتحابّتان بالجوهر والغريزة . وقد آذاها أيضاً كثير من الاصدقاء الجهّال ممن ينسبون أنفسهم اليها ، وهي الفرق الموجودة فيها » .

ب — من الكشف عن مناهج الادلة (ص ٦٩ — ٧٤) :

« .... وصنفٌ عَرَضَتْ لهم في هذه الاشياء[1] شكوك ، ولم يقدروا على حلّها ، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء . وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع ، وهم الذين ذمّهم الله تعالى . وأما عند العلماء (الذين يعرفون التأويل) والجمهور (الذين يأخذون بظاهر الشرع كله) فليس في الشرع تشابه ؛ فعلى هذا المعنى ينبغي أن يفهم التشابه . ومثَل ما عرَض لهذا الصنف (ممن هم فوق العامة ودون العلماء) مع الشرع مثَل ما يَعْرِض لخبز البُرّ مثلاً — والذي هو الغذاء

(١) ما يحتمل التأويل .

النافع لأكثر الابدان — أن يكون لأقل الابدان ضاراً وهو نافع للأكثر .
وكذلك التعليم الشرعيّ هو نافع للأكثر ، وربما ضرّ بالأقل......

« وأشد ما عرض للشريعة من هذا الصنف (من الناس) أنهم تأوّلوا كثيراً مما ظنوه ليس على ظاهره .. (ثم قالوا) **لجميع الناس** : إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل ، مثل آيات الاستواء على العرش وغيرها . وأكثر التأويلات التي زعم القائلون بها أنها من المقصود من الشرع ، اذا تُؤمِّلت وجدت ليس يقوم عليها برهان ، ولا تفعل فعل[1] الظاهر (ترك الآية على ظاهرها) في قَبول الجمهور لها وعملهم عنها (بما تأمر به) ، فان المقصود الاول بالعلم في **حق الجمهور إنما هو العمل ، فما كان أنفع في العمل فهو أجدر** . وأما المقصود الاول في حق العلماء فهو الامران جميعاً ، أعني العلم والعمل ...

وكثرت الفرق في الاسلام ، وتأولت كل فرقة منها « في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرق الاخرى ثم زعمت أن تأويلها هو الذي قصده الشرع ، حتى تمزق (الشرع) كل ممزّق ...

« وأول من غير هذا الدواء الاعظم (حَجْب التأويل عن الجمهور ، فصرح للجمهور بالحقائق كلها) الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ، ثم الاشعرية ثم الصوفية . ثم جاء أبو حامد فطمّ الوادي على القَرِيّ[2] ، وذلك أنه صرّح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما أدّاه اليه فهمه ... وأتى بحُجج مشكّكة وشُبَه محيرة أضلّت كثيراً من الناس عن الحكمة وعن الشريعة . . . وهذا كله خطأ ، بل ينبغي أن يُقَرِّرَ الشرع (للجمهور) على ظاهره ، ولا يُصَرِّح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة . لأن التصريح (للجمهور) بذلك هو تصريح **بنتائج الحكمة لهم دون أن يكون**

---

(١) لا تؤثر .

(٢) القري جمع قرو (بفتح فسكون) : حوض الابل . والمقصود بهذا القول : ثم جا الغزالي فطم الوادي (النهر) على القري (زاد على كل من تقدمه في ذلك) .

عندهم برهان عليها . (فحينئذ لا يكون هؤلاء النفر من الجمهور بما صُرِّح لهم) مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل ولا مع الجمهور المتّبعين لظاهر الشرع ...

«ان الافصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عنه إبطال الحكمة أو إبطال الشريعة ، وقد يلزم عنه إبطالهما معاً . والصواب كان ألا يُصرِّح بالحكمة للجمهور . أما وقد وقع التصريح فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها (أي الشريعة) غير مخالفة لها . وكذلك الذين يرَوْنَ أن الحكمة مخالفة لها — من الذين ينتسبون للحكمة — أنها غير مخالفة لها ، وذلك بأن يَعْرِفَ كلٌّ من الفريقين أنه لم يقف على كُنْهِهما بالحقيقة أعني لا على كُنْه الشريعة ولا على كنه الحكمة ... ولهذا اضطُرِرْنا نحن أيضاً في هذا الكتاب الى أن نعرّف أصول الشريعة ، فان **أصولها إذا تؤملت وجدت أشدَّ مطابقة للحكمة مما أوّل فيها .** وكذلك الرأي الذي ظُنَّ في الحكمة أنه مخالف للشريعة يُعرَّفُ أن السبب في ذلك أنه[1] لم يُحِطْ علماً بالحكمة ولا بالشريعة . ولذلك اضطررنا نحن أيضاً الى وضع قول ، أعني : فصل المقال في **موافقة** الحكمة للشريعة» .

من حقائق هذين النصّين

أ) مَقْصِدُ الفلسفة نفع الأُقلية من العلماء ؛ ومقصد الشريعة التنبيه على ما ينفع الأكثرية (ولكن الشريعة قد تضر أحياناً بالأقلية) .

ب) الفلسفة (الحكمة) تَقْصِد الى طلب الحق ، وهي واضحة في التعبير ؛ ولكنّ للشريعة ظاهراً وباطناً .

ج) جاء في الشريعة أشياءُ توافق الحكمة، ثم اشياء اذا نظرنا الى ظاهرها وجدناه يخالف الحكمة .

د) ان على الجمهور الغالب من الناس أن يأخذوا بظاهر الشرع ،

(١) أي الذي يظن المخالفة بين الحكمة والشريعة .

حتى لو أنهم توهموا أن الله جسم وأنه يجلس فعلاً على عرش لوجب أن نقبل منهم هذا الاعتقاد لأنهم قاصرون عن ادراك غيره ، ولأن ذلك الادراك المُجسِّم هو الذي يحمل على التقوى التي تؤدّي بهم الى عمل الاعمال الصالحة والى الامتناع عن فعل الشر .

هـ) أما الخاصة من العلماء فيجب أن يقبلوا ظاهر الشرع حيث لا حاجة الى تأويل ؛ ثم يجب عليهم أن يتأولوا كلّ ما عدا ذلك .

و) المفروض ألاّ يبوح العلماء مما تأوّلوا من الشرع بشيء من التأويل للعامة . على أنهم اذا وجدوا في العامة نفراً يحتملون شيئاً من التأويل فيجب عليهم أن يبوحوا لكل جماعة بما تحتمله من ذلك .

ز) **على العلماء أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة** (أن يعملوا من الشريعة بما يوافق الحكمة ، وأن يتأولوا من الشريعة ما لا يوافق الحكمة) ، **حتى يكون عملهم في كلّ شيء موافقاً للحكمة .**

●

للتوسّع والمطالعة

— بداية المجتهد ونهاية المقتصد، فاس (المطبعة المولوية) ١٣٢٧ هـ؛ القاهرة (المطبعة الميمنية) ١٣٣٤ هـ؛ الخ.

— ثلاث رسائل (موللر) ، مونيخ (فرانز) ١٨٥٩م .

— فلسفة ابن رشد ، القاهرة (المكتبة المحمودية التجارية) ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٥ م .

— فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (ليون غوتييه) ، الجزائر (مطبعة كاربونل) ١٣٤٨ هـ ؛ القاهرة (المطبعة الجمالية) ١٩١٠ م ؛ (نشرها فضلو حوراني) ، ليدن

(بريل) ١٩٥٩ م ؛ (قدم لها ألبير نادر) بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦١ م .
ــ مناهج الادلة في عقائد الملة (تقديم محمود قاسم) ، القاهرة (مكتبة الانجلو) ١٩٦٤ م .
ــ رسائل ابن رشد ، حيدر اباد (دائرة المعارف العثمانية) ١٩٤٦ م .
ــ تهافت التهافت ، مصر (المطبعة الخيرية) ١٣١٩ هـ ؛ القاهرة (البابي الحلبي) ١٣٢١ هـ ؛ (تحرير الاب بويج) بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٠ م .
ــ تلخيص كتاب المقولات لابن رشد وكتاب المقولات لأرسطو (الاب بويج) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٢ م .
ــ تفسير ما بعد الطبيعة (الاب بويج) بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٨ ــ ١٩٥٢ م .
ــ تلخيص كتاب النفس (أحمد فؤاد الأهواني) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٠ م .
ــ فنّ الشعر لأرسطو (عبد الرحمن بدوي) ، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٥٣ م .
ــ تلخيص ما بعد الطبيعة (حققه عثمان أمين) ، القاهرة (مصطفى الحلبي) ١٩٥٨ م .
ــ الكليات (تحرير ألفريدو بستاني)، العرائش ــ المغرب ١٩٣٩م.
ــ ابن رشد والرشدية ، تأليف أرنست رينان (نقله الى العربية عادل زعيتر) ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٥٧ م .
ــ ابن رشد الفيلسوف ، تأليف محمد يوسف موسى ، القاهرة (دار احياء الكتب العربية) ١٩٤٥ م .
ــ ابن رشد ، تأليف عباس العقاد ، بيروت (المعارف) ١٩٥٣م .
ــ ابن رشد ، تأليف يوحنا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٤٩ م .

- الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد ، تأليف محمد بيصار ، القاهرة ١٩٥٤ م .
- الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ، تأليف محمود قاسم ، القاهرة (مكتبة الانجلو) بلا تاريخ .
- ابن رشد فيلسوف العرب ، تأليف عبده الحلو ، بيروت (دار الشرق الجديد) ١٩٦٠ .

الفلسفة والعلم بعد ابن رشد

بين وفاة ابن رشد وبين بلوغ ابن خلدون أشُدَّه قرن ونصف قرن ليس فيهما فلسفة واضحة ولا علم مبتكر. ولكن لا بدّ من ذكر نفر من العلماء والفلاسفة الذين كانوا في هذه الحقبة، استتماماً لصورة العصر:

أبو اسحق نورالدين البطروجي

كان أبو اسحق نورالدين البطروجي تلميذ ابن طفيل ومن أحياء النصف الثاني من القرن السادس الهجري (النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي). وتقوم أهمية البطروجي في تاريخ الفكر العربي على أن ابن طفيل أشار عليه باصلاح نظام بطليموس، وأشار اليه أيضاً بطريقة الاصلاح. ولكننا لا ندري اذا كان البطروجي قد نجح في ذلك أو اذا كان قد حاول ذلك.

ابن بدر

كان أبو عبدالله محمد بن عمر بن محمد بن بدر من أهل أشبيلية معاصراً للبطروجي وعالماً رياضياً، له ك اختصار الجبر والمقابلة، على مثال ك الجبر والمقابلة للخوارزمي، الا أنه أوسع نطاقاً من كتاب الخوارزمي الذي وصل الينا (راجع فوق، الخوارزمي). جعل ابن بدر كتابه قسمين: قسماً نظرياً بسط فيه المناقشة، وقسماً عملياً أكثر فيه من الاعمال والتمارين.

موسى بن ميمون

ولد أبو عمران عبدالله موسى بن ميمون بن يوسف عام ١١٣٥ للميلاد (٥٢٩ للهجرة) في قرطبة. ولما جعل الموحّدون يستولون على المدن الاندلسية ليردّوا عنها عادية الاسبان، كما أخذوا يحاربون الاسبان ويستولون

على مدن لهم ، أخذت اسرة موسى بن ميمون تنتقل من بلد الى بلد نفوراً من الحكم الموحّدي . ثم غادرت الاندلس واستقرّت في مصر .

في هذه الأثناء كان موسى قد تلقّى كثيراً من علوم قومه اليهود ومن الفلسفة الاسلامية ، فأخذ يُملي هذه العلوم على تلاميذه في الفسطاط (مصر القديمة) . وعظم مقامه عند قومه في مصر فجعلوه رئيساً على أنفسهم (١١٨٧ م = ٥٨٣ هـ) وقيل انه اعتنق الاسلام ؛ وقيل بل اظهر الاسلام تقيّة وحباً بجذب الدنيا . وكانت وفاته عام ١٢٠٤ م (٦٠١ هـ) في مصر .

كتبه وآراؤه :

لموسى بن ميمون كتب أشهرها « دلالة الحائرين » ، وهو صورة للفلسفة الارسطوطاليسية التي كانت معروفة في الفلسفة الاسلامية ثم للفلسفة الاسلامية نفسها ، وخصوصاً للنزاع بين الاشعرية والمعتزلة . وكان موسى يقصد بكتابه هذا « ان يلقي اشعة من أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الايمان والشعور ... ، وهو يقصد الى التوفيق بين الدين والفلسفة » . وألّف موسى هذا الكتاب باللغة العربية ولكن كَتَبَهُ بالاحرف العبرية .

ولم يقصد موسى أن تصل آراؤه « الى الجمهور ولا الى المبتدئين بالنظر في الفلسفة ، فان هؤلاء يجب ان يُمنعوا عن ذلك كما يمنع الطفل عن تناول الاغذية الغليظة وعن رفع الاثقال .. ، بل لمن هو كامل في دينه وُخلقه ، وقد نظر في علوم الفلسفة وعلم معانيّها .. » (وهذا قول فلاسفة المغرب : ابن باجّه وابن طفيل وابن رشد) . والحائرون عند موسى بن ميمون ليسوا الذين يعرفون الدين من اليهود ، بل هم المُشَبِّهَة الذين ينسبون صفات البشر الى الله .

وبعد ان يفسر موسى بن ميمون بعض ألفاظ التوراة تفسيراً رمزياً ينتقل الى الكلام على صفات الله والى القول بأن الله يُدْرَك من « صفات السلب لا من صفات الايجاب » ، اي ان الله ليس بجسم ولا بمادة ولا يشبه الانسان ولا الشمس ولا الجبل . ثم ان العالم لا يخلو من

ان يكون قديماً أو مُحْدَثاً : فان كان محدثاً فله مُحدِث بلا شك ، لأن الحادث لا يحدث نفسه بل يحدثه غيره ، فمحدث العالم هو الله .

ثم يتناول اثبات وجود الله والبرهنة على كونه لا جسماً ولا قوة في جسم ... ثم يبحث في النبوة وفي ماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين من الملل المختلفة ... اما أن الملائكة موجودون فهذا عنده لا يحتاج الى برهان شرعي ، لأن التوراة قد نصت عليه في عدة مواضع ...

والنبوة في حقيقتها وماهيتها عنده فيض يفيض من الله عز وجل بواسطة العقل الفعال على القوة الناطقة اولاً ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك ، وهذا هو اعلى مراتب الانسان ... وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة ... (راجع رأي الفارابي في النبوة) .

ويعتقد موسى بن ميمون ان ما يحدث في العالم السفلي (في الدنيا) فانه تابع للاتفاق كأن تسقط ورقة من شجرة او كأن يفترس عنكبوت ذبابة ، ولا عنايةَ الهيةً في ذلك ولا يتعلق به قضاء الله وارادته . ولكن العناية خاصة بالنوع الانساني فقط ، وهي تابعة للفيض الإلهي ... وبعض الناس يفوزون بعناية افضل بحسب كمالهم الانساني . وبحسب هذا النظر يلزم ان تكون عنايته تعالى بالانبياء عظيمة جداً وعلى حسب مراتبهم في النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على حسب فضلهم وصلاحهم ...

وتأثر موسى بن ميمون برسالة حي بن يقظان في «الغاية من الشريعة » ، قال : وترمي الشريعة الى صلاح النفس وصلاح البدن . اما صلاح النفس فهو بأن تتوفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته يكون بعضها صحيحاً وبعضها بمثال ، اذ ليس في طاقة الجمهور من العامة ان يدرك ذلك الأمر على ما هو عليه . واما صلاح البدن فهو باصلاح أحوال المعايش .

الحسن المراكشي

كان ابو عليّ الحسن بن عليّ بن عمر المراكشي من أهل مدينة مرّاكُش ومن الذين شهدوا أعقاب القرن السادس للهجرة ثم عاش الى منتصف

القرن السابع الهجري (القرن الثالث عشر للميلاد).

كان الحسن المراكشي عالماً جغرافياً وفلكياً ورياضياً، ولكن شهرته تقوم في المحلّ الاول على براعته في الرياضيات. وأشهر كتبه كالمبادىء والغايات في علم الميقات، وهو كتاب كبير فيه أربعة فنون: الحساب، وضع الآلات، العمل بالآلات، مطارحات (تمارين) تحصل بها الدربة والقوّة على الاستنباط. والكتاب عموماً جامع لكثير من المعارف العلمية والمتعلّقة بآلات الرصد وطرقه؛ وفيه أيضاً جدول يضم مائتين وأربعين نجماً رصدها الحسن المراكشي نحو سنة ٦٢٢ هـ (١٢٢٥ م).

ابن البيطار العشّاب

ولد ضياء الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد في مدينة مالَقَة سنة ٥٩٣ هـ (١١٩٧ م)، وتتلمذ على أبي العبّاس أحمد بن محمد الاشبيلي المعروف بالنباتي. وكان أبو العبّاس النباتي قد طاف بالمغرب وبالمشرق ودرس النباتات في بيئاتها دراسة مباشرة علمية. وعلى نهج أبي العباس النباتي سار تلميذه ابن البيطار.

غادر ابن البيطار الاندلس الى المغرب (٦١٧ هـ = ١٢٢٠ م)، ثم زار بلاد الروم (آسية الصغرى) ومصر والشام ودرس نباتها دراسةَ عالمٍ وألّف في ذلك كتباً متعدّدة أشهرها وأعظمها كالجامع في الادوية المفردة استقصى فيه ذكر الأدوية المفردة وذكر أسمائها وتحريرها وقُواها ومنافعها؛ وبيّن الصحيح منها وما وقع الاشتباه فيه.

وكانت وفاة ابن البيطار في دمشق (شعبان ٩٤٦ = مطلع ١٢٤٩ م).

ابن البنّاء العدديّ المراكشيّ

ولد أبو العبّاس أحمد بن محمّد بن عثمان الازديّ في مدينة مراكش، في التاسع من ذي الحجّة سنة ٦٥٤ (٢٨ — ١٢ — ١٣٢١ م) وبدأ تعلّمه في مراكش حيث درس الحديث والفقه والنحو. ثم ذهب الى فارس فدرس على الطبيب المريّخ وعلى الرياضي ابن حجلة وعلى العالم الفلكيّ

ابن مخلوف السِجِلْماسيّ. وانتسب مدة الى الطريقة الحزميرية لشيخها عبدالرحمن الحزميري.

وكان ابن البنّاء بارعاً في علوم كثيرة: في الطب والرياضيات والفلك والتنجيم.

وكانت وفاته في مراكش (رجب ٧٢١ = آب – أغسطوس ١٣٢١).

كان ابن البنّاء مؤلفاً مكثراً، من كتبه: ك التلخيص في الحساب (أو تلخيص أعمال الحساب) – علم الجداول – مقدمة اقليدس – المستطيل في بيان أحكام النجوم – منهاج الطالب في تعديل الكواكب – رسالة في الجذور الصُمّ وجمعها وطرحها – ك الاصول والمقدّمات في الجبر والمقابلة – ك الجبر والمقابلة – ك اليسارة في تقويم الكواكب السيارة – ذكر الجهات وبيان القبلة – ك القانون لترحيل الشمس والقمر في المنازل ومعرفة أوقات الليل والنهار – الانواء[1] وضوء الكواكب – ك الفلاحة – رسالة في كُرِيّة الأرض – رسالة في تحقيق رؤية الاهلّة – ك الاسطرلاب واستعماله – مدخل النجوم وطبائع الحروف – ك أحكام النجوم.

ويبدو أن ابن البناء كان حسن التدريس حسن التأليف فقد خلّف نفراً من التلاميذ وكتباً سهلة المأخذ قريبة التناول. وتقوم شهرة ابن البنّاء على تلخيص أعمال الحساب. «في هذا الكتاب بحوث مستفيضة عن الكسور، وفيه قواعد لجمع مربّعات الأعداد ومكعّباتها[2]، وقاعدة الخطأين لحلّ المعادلات ذات الدرجة الاولى، والاعمال الحسابية. وقد أدخل بعض التعديلات على الطريقة المعروفة بطريقة الخطأ الواحد، ووضع ذلك بشكل قانون» (راجع طوقان ٣٧٩).

وفي مقدمة ابن خلدون إطراء لابن البنّاء على تقريب الموضوعات الى الافهام. والملموح من كلام ابن خلدون أن ابن البنّاء كان لا يَحفِل كثيراً

---

(١) لابن البناء كتاب مطبوع باسم «رسالة في الانواء» حررها هـ. ب. ج. رنو **Renaud** (مكتبة لاروز، باريز ١٩٤١)، في مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية، رقم ٣٤.

(٢) $٢^{٢} + ٣^{٢} + ٤^{٢}$ الخ، و $٢^{٣} + ٣^{٣} + ٤^{٣}$ الخ.

بالجوانب النظرية ولا بالتطويل في التأليف ، قال (المقدمة ٨٩٦) :
ومعرفة خواصّ الاعداد من حيث التأليف أول فنون العلم العددية ،
« ويدخل في براهين الحساب . وللحكماء المتقدّمين والمتأخرين فيه تآليف ،
وأكثرهم يُدرجونه في التعاليم ولا يفردونه في التأليف ... وأما المتأخرون
فهو عندهم مهجور اذ هو غير متداول ، ومنفعته في البراهين لا في الحساب ،
فهجروه لذلك بعد أن استخلصوا زبدته في البراهين الحسابية ، كما فعل
ابن البنّاء في كرفع الحجاب وغيره » . ثم قال ابن خلدون (المقدمة ٨٩٧) :
« ومن أحسن التآليف المبسوطة فيها لهذا العهد بالمغرب كالحصار الصغير .
ولابن البنّاء المراكشي فيه تلخيص ضابط لقوانين أعماله مفيد . ثم شرحه
بكتاب سمّاه رفع الحجاب ، وهو مستغلق على المبتدىء بما فيه من البراهين
الوثيقة المباني . ثم هو كتاب جليل القدر أدركنا المشيخة تعظّمه ، وهو
كتاب جدير بذلك . وساوق فيه المؤلّف كتابَ فقه الحساب لابن منعم
والكاملَ للأحدب ، ولخّص براهينها وغيّرها عن اصطلاح الحروف
فيها الى علل معنوية ظاهرة في سر الاشارة بالحروف وزبدتها » .

وكذلك لخّص ابن البنّاء زيجاً منسوباً الى ابن اسحق أحد منجّمي تونس
في أول المائة السابعة (للهجرة وأول القرن الثالث عشر للميلاد) في زيج
سمّاه المنهاج ، فولِــع به الناس لِما سهّل من الاعمال فيه (المقدمة ٩٠٨) .

ابو زيد اللّجائي

كان أبو زيد عبدالرحمن بن أبي الربيع اللّجائي الفاسي (ت ٧٧٣ هـ =
١٣٧١ م) عالماً رياضياً تعلم على ابن البنّاء . وقد اخترع اسطرلاباً مُلْصقاً
في جدار والماء يدير شبكته على الصفيحة ، فيأتي الناظر فينظر الى ارتفاع
الشمس كم هو وكم مضى على النهار . وكذلك ينظر ارتفاع الكواكب في
الليل[1] .

---

(١) النبوغ المغربي ٢١٥ .

التوسّع والمطالعة

ـ المقدمات الخمس والعشرون من دلالة الحائرين ... وشرحها لأبي عبدالله محمّد التبريزي (صححه محمد زاهد الكوثري)، القاهرة (مطبعة السعادة) ١٣٦٩ هـ.

ـ شرح أسماء العقار (نشره ماكس مايرهوف)، القاهرة (المعهد الافرنسي للآثار الشرقية) ١٩٤٠ م.

ـ موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، تأليف اسرائيل ولفنسون، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٣٦ م.

ابن خلدون

لما فتح المسلمون الاندلس دخل مع جيوش الفتح رجل يمني من عرب حضرموت اسمه خالد بن الخطّاب. وسكن خالد هذا في قَرْمونةَ ثم انتقل الى اشبيلية حيث عُرف باسم خَلْدونٍ (تصغير خالد: خالد الصغير). ولما اشتد خطر الاسبان على اشبيلية سنة ٦٢٥ ﻫ (١٢٢٧ م) هجرها آل الخطّاب الى ثغر سبتة. ثم انتقل محمد جد فيلسوفنا الى تونس وولي الوزارة لابي حفص ثم لابنه المستنصر. وكذلك مال والد فيلسوفنا (واسمه محمد أيضاً) الى الشؤون العسكرية والادارية، ولكنه عاد فشُغف بالعلم واصبح ثقة في الفقه واللغة، وقد توفي بالطاعون الجارف الذي ذهب فيه كثيرون من العلماء سنة ٧٤٩ ﻫ (١٣٤٩ م).

اما ابن خلدون نفسه (وهو وليّ الدين ابو زيد عبدالرحمن بن محمد بن محمد ... ابن خالد بن الخطاب) فقد ولد بتونس غُرّةَ رَمَضانَ ٧٣٢ (٢٧ — ٥ — ١٣٣٢ م)؛ وتلقى على أبيه وعلى بعض علماء تونس والواردين اليها القرآن العظيم حفظاً وتفسيراً ثم الحديث والفقه واللغة والنحو وكثيراً من الشعر. وفي السادسةِ عَشْرَةَ من عمره كان قد استوفى اكثر علومه الدينية واللغوية. ثم انه توسع بعد ذلك وازداد من علوم المنطق والفلسفة شيئاً كثيراً.

وفي سنة ٦٤٨ ﻫ (١٣٤٧ م) التحق ابن خلدون بحاشية ابن الحسن المَرِينيّ سلطانِ مُرّاكُشَ. على ان اول عهده بمراتب الدولة فعلاً كان ٧٥٢ ﻫ (١٣٥١ م)؛ فقد تولى «كتابة العلامة» (ديوان الرسائل) لابي محمد بن تافراكين المستبد على الدولة يومئذ بتونس. ثم انه وُصف لابي عِنان صاحب فاس، وكان يجمع العلماء في بلاطه، فاستقدمه عام

٧٥٥ هـ ثم استخدمه في آخر سنة ٧٥٦ هـ (آخر عام ١٣٥٥ م).

وتقلّب ابن خلدون في البلاد فكان عند بني مَرين في فاسَ (٧٦٠ هـ = ١٣٥٩ م)، وعند بني عبدالواد في تلمسان (٧٦٣ هـ) ثم عند بني الاحمر في غَرناطة (٧٦٤ هـ)؛ فأرسله بنو الاحمر في سفارة الى بطره ملك قشتالة (بطرس الرابع القاسي) لاتمام عقد الصلح بينه وبين ملوك المغرب. ثم انتقل هو الى المغرب، ولكنّه سئم التطواف والمناصب وخاف عواقب السياسة فآثر الاعتزال في قلعة سلامة، شرق تلمسان، فمكث عند بني العريف أربع سنوات وبدأ بتأليف كتابه في التاريخ. ولكنّه احتاج الى موادّ لكتابه لم تكن متيسّرة في قلعة سلامة فذهب الى تونس (٧٨٠ هـ = ١٣٧٨ م).

وفي سنة ٧٨٤ هـ (١٣٧٢ م) سار ابن خلدون إلى الحجّ، ولكنّه لما وصل إلى مصر عُرِضَ عليه القضاء على المذهب المالكي فقبله فتأخّر ذهابه الى الحج الى سنة ٧٨٩ هـ. وعاد من الحج الى القاهرة وانقطع فيها للتدريس حيناً ثم عاد الى تولّي القضاء (٨٠١ هـ = ١٣٩٩ م).

ولما غزا تيمورلنك سورية ذهب الملك الناصر فرج ابن الملك الظاهر برقوق الى دمشق ليفاوض تيمور واصطحب معه العلماء وفيهم ابن خلدون. ثم سمع الناصر فرج بمؤامرة عليه في مصر فاضطر الى العودة. فحمل ابن خلدون تبعة الحال وذهب سراً على رأس وفد لمفاوضة تيمور في الصلح وألقى بين يديه خطبة نفيسة؛ فأكرمه تيمور عليها واعاده الى مصر. وتولى ابن خلدون القضاء بمصر بعد ذلك مراراً، ثم وافاه اليقين بالقاهرة في ٢٥ رمضان ٧٠٨ هـ (١٥ آذار — مارس ١٤٠٦ م).

آثـــاره

ذكر المؤرخون لابن خلدون كتباً مختلفة في الحساب والمنطق والتاريخ وسوى ذلك، يهمنا منها كتابُه المشهورُ في التاريخ «كتاب العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». ويهمنا من هذا الكتاب الجزء الأول المعروف بمقدمة

ابن خلدون او « بالمقدمة » فحسب . واليك اقسامَ هذا الجزء الاول[1] .

أ . الديباجة (ص ٣ — ٩) — وفيها يذكر ابن خلدون انه طـالع كتب المؤرخين فوجدها بعيدة عن التحقيق ، فوضع هذا الكتاب وجعله مشتملاً على البحث في العُمران ثم على تاريخ العرب والمشرق ثم على تاريخ البربر والمغرب[2] .

ب . المقدمة (مقدمة الجزء الاول ص ٩ — ٣٥) — « في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يَعْرِض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من اسبابها » .

ج . الكتاب الاول (ص ٣٥ — ٥٨٨ وهي آخر الجزء الاول) — « في طبيعة العُمران (الاجتماع البشري) : في الخليقة وما يَعْرِض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها ، وما لذلك من العلل » — وهو ستة أبواب :

١ : الباب الاول — في الجغرافية الطبيعية والبشرية (اثر البيئة في ابدان البشر واخلاقهم واحوالهم وما ينشأ من العمران) ص ٣٥ — ١١٩ .

٢ : الباب الثاني — في العمران البَدْوِيّ (وفيه موازنة بين اهل البدو وأهل الحضر وذكر خصائصهم ثم فيه كلام على العصبية والتغلب والملك) ص ١٢٠ — ١٥٣ .

٣ : الباب الثالث — في الدولة (كيف تنشأ الدول وتتطور قوة ثم ضَعفاً وما تحتاج اليه من المناصب ومن وسائل الدفاع في البر والبحر معَ كلام مفصل في الضرائب والجباية) ص ١٥٤ — ٣٤٢ .

٤ : الباب الرابع : في العمران الحضري خاصة (نشأة المدن وبناء

---

(١) بيروت ، المطبعة الادبية ، الطبعة الثالثة ١٩٠٠ م .

(٢) هنالك فصول منسية في الطبعات المتداولة بين ايدي الناس ولم أُشِرْ إليها هنا (راجع دراسات عن ابن خلدون لساطع الحصري : ط ٢ ، ص ٥٧ — ٥٩) . وبعض هذه الفصول المنسية موجودة في طبعة دار الكتاب اللبناني في بيروت .

الهياكل العظيمة ، ثم الرفاهية في المدن والجاه والصنائع ، ثم خراب الامصار حينما يكثر عمرانها او حينما تنقرض الدول القائمة فيها) ص ٣٤٢ — ٣٨٠ .

٥ : الباب الخامس — « في المعاش ووجوهه وما يعرض في ذلك كُلّهِ من الأحوال ... » والكسب من وظائف الدول ومن الفلاحة والتجارة والصناعات كالبناء والنجارة والخياطة وصناعة التوليد وصناعة الغناء) ص ٣٨٠ — ٤٢٩ .

٦ : الباب السادس — « في العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه وما يَعْرِض في ذلك كله من الاحوال » ص ٤٢٩ — ٥٨٨ .

خصائصه

امتاز ابن خلدون بسَعَة اطّلاعه على ما كتب الاقدمون وعلى أحوال البشر ، وكان قادراً على استعراض الآراء ونقدها ، دقيقَ الملاحظة في أثناء ذلك كله ، معَ حريّة في التفكير وإنصاف لأصحاب الآراء المخالفة لرأيه . ولقد كان لاختباره الواسع في الحياة السياسية والادارية وفي القضاء ، الى جانب أسفاره الكثيرة المترامية بين الاندلس وشماليّ إفريقيَة وغربيّها إلى مصر والحجاز والشام ، أثر بالغ في تكوين خصائصه . ثم ان ابن خلدون مفكّر متزن لا يميل مع الهوى ، بل تراه يقيّد استنتاجاتِه كلّها بما هو مُشاهَدٌ في الاجتماع الانساني ، أو بما عَرَفه أو بلغه من الاحوال أو بما تضافرت عليه الأدلّة .

أما في حياته الشخصية فابن خلدون أشعري السلوك يعتقد أن العقل قاصر عن ادراك الحقائق الماورائية والغَيبيّة ، ولذلك نراه في حياته الشخصية والعملية يعوّل على الشرع وحدَه . وأما في حياته العقلية ، وفي تآليفه خاصة ، فانه معتزليّ التفكير يعتمد العقليَ والأقيسةَ المنطقيةَ وطبائعَ الكائنات وتحكيمَ النظرِ والبصيرةِ في الأخبارِ . ثم هو يعتقد أن الامور الجارية في عالمنا الماديّ والاجتماعيّ والنفسانيّ تخضع لنواميسَ مُعينةٍ وتجري على نظام مخصوص ، ثم انها تتكرر كلما تهيأت لها مثل الاسباب التي عملت على ظهورها من قبل .

وهو يرى أيضاً ان هذه « الحوادث يستحيل ان تَجْرِيَ على خلاف ذلك ، لأنها جزء من النظام الشامل الذي يسيطر على العمران البشري والاجتماع الانساني».

وأسلوب ابن خلدون واضح متين أنيق . وله في مقدمته استعمال لعدد من الكلمات لا بدّ من فَهْمها في سبيل فهم فلسفته . انه يستعمل كلمة « عرب » بمعنى البَدْوِ أوِ الأعراب (سكان البادية) . والبدو عنده هم القائمون على رعاية الماشية في المشرق أو على الرعاية والزراعة في المغرب . وكذلك يستعمل ابن خلدون كلمة « التوحّش » للسكنى في مكان بعيد عن المدن ، ويطلق كلمة « العُمران » على ما نسمّيه نحن اليوم « الاجتماع » . فعلم العمران عند ابن خلدون هو علم الاجتماع عندنا نحن .

مقامه في تاريخ الفلسفة

ليس ابن خلدون فيلسوفاً اجتماعياً فحسب ، بل هو « عالم اجتماعي وواضع علم الاجتماع » على أسسه الحديثة لم يَسْبِقْهُ الى ذلك أحد . ثم ان علماء الاجتماع الذي جاءوا بعده من الغربيين انفسهم كانوا دائماً مقصرين عنه في بعض النظريات الاجتماعية او غافلين تمام الغفلة عن عدد من قوانين العُمران التي استخرجها هو في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر للميلاد) . ولما أطل القرن التاسع عَشَرَ الميلاديّ واستبحر علمُ الاجتماع في اوروبة واميركة أدرك علماء العصر الحديث قيمة الآراء الصائبة وطرافة القوانين الشاملة وبُعدَ النظر الثاقب في ما بسطه عبدالرحمن بن خلدون في مقدمته المشهورة : مقدمة ابن خلدون .

وليس يضرُّ فيلسوفَنا ما ذكره اوغست موللرينْ « أنْ مذهب ابن خلدون ينطبق على تاريخ اسبانيا وغربي افريقية وصقلّية فيما بين القرنين الحادي عَشَرَ والخامسِ عَشَرَ الميلاديّ » ، ذلك لأنّ جميعَ المفكرين والفلاسفة والعلماء حينما جاءوا لدراسة نواحي الحياة الاجتماعية ، تقيدوا بما عرفوه في بيئتهم إمّا جهلاً منهم بالبيئات الاخرى — كما هي حال ابن خلدون — او استغراقاً في أحوال البيئة التي أرادوا إصلاحها — كما هي حال ابن خلدون

ايضاً — . أضف الى ذلك ان بعض قوانين ابن خلدون كانت تنطبق في الزمن المذكور على غير العالم الاسلامي ايضاً . ولا تزال تلك القوانين تصدُق قليلاً او كثيراً على بيئات عديدة في أزمنة مختلفة . وعلى هذا لا يكون ابن خلدون اول فيلسوف اجتماعي في العرب والمسلمين فحسب ، ولا هو من اكابر فلاسفة الاجتماع فقط ، بل هو اول علماء الاجتماع بإطلاق وأعظمهم ادراكاً لحقائق العمران الاولى في تاريخ الفكر الانساني اجمع .

وفيما يتعلق بعلم فلسفة التاريخ خاصة فإنّ الآداب العربية ، لما ازّينت باسم ابن خلدون ، ازّيّنت باسم من ألمع الاسماء . فلا العالم القديم ولا العالم المسيحي في العصور الوسطى يستطيع ان يباهي بمن يقرُبُهُ في الظهور . ان ابن خلدون — اذا نظرنا اليه على انه مؤرخ فقط — كان من ابرز أقرانه ، حتّى بين المؤرخين العرب الذين عُرفوا بتفوقهم في هذا الفن قبل العصر الذي نؤرخه . ولكننا اذا نظرنا اليه من الناحية النظرية في كتابة التاريخ ، فاننا لا نجد من نقرنه به في كل زمان ومكان حتّى جاء فيقو بعده بثلاثة قرون كاملة . فلا افلاطون ولا ارسطو ولا القديس اغوسطينوس كانوا انداداً له ، وجميع من عدا هؤلاء لا يستحقون ان يذكروا معه ذكراً . وكان الاعجاب به بالغاً لحسن ابتكاره وعظيم رصانته وعمق بحثه ولشمول ذلك البحث على السواء . على انه كان فوق كل ذلك نسيج وحدِه وعَلَماً مُفرَداً بين قومه ومعاصريه في ميدان فلسفة التاريخ كما كان دانتي في الشعر وروجر بايكون في العلم بين قوميهما .

وبينما كان مؤرخو الغرب منذ أيام هيرودوتس اليوناني في القرن الخامس قبل الميلاد الى القرن التاسع عَشَرَ للميلاد قد غرقوا في رواية الخرافات وتعليل التاريخ على اساس السحر والتنجيم والاتكالية والوثنية ، كان ابن خلدون يرفض ذلك كله . حتّى انه لم يقبل أشياءَ وردت في بعض الكتب السماوية (كالكلام على لون حام بن نوح) مما سيرد من هذا الفصل في موضعه . ونحن نلاحظ أنّ ابن خلدون قد كتب فصلاً عن السحر ، ولكنه

أرّخ هذا الفن واستعرض عناصره على ما يقول أصحابه ؛ ويظهر لنا جلياً ان ابن خلدون لا يؤمن بالسحر . وابن خلدون فيلسوف صحيح في هذا الباب ، فانه امين في عرض آراء اصحاب المذاهب عرضاً يدل على فهم ايضاً . على انه لا يؤمن بكل ما يستعرضه ، وربما اعلن ذلك احياناً .

العُمران البشري على الجملة

العمران عند ابن خلدون هو الاجتماع الانساني القائم على صِلة البشر بالأرض المعمورة (البيئة الطبيعية) وعلى صلة بعض البشر ببعض في المكان الواحد والأمكنة المتفرقة (البيئة الاجتماعية) . ويجتمع البشر حتى يتغلّبوا على مصاعب البيئة الطبيعية في الدرجة الاولى ثم لتوفير الراحة والترف باستنباط الصناعات واستخراج القوانين وترتيب المعاملات .

وبعض أقاليم الارض أكثر موافقة للسُكنى منْ بعضها الآخر . والبلاد المعتدلة اكثر عمراناً من البلاد المُفرطة في الحر أو البرد . واذا أفرط الحرُّ في البلاد اسْوَدّ جلدُ اهلها وغلبت عليهم الخِفّة والطيش وكثْرة الطرب فتجدهم مُولَعينَ بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحُمق . اما سكان البلاد الباردة فيَغلِب عليهم الإطراق الى حد الحزن، ثم التفكيرُ في العواقب .

واذا اتفق انِ انتقل احدٌ من إقليم الى اقليم تبدلت ألوان أعقابه واجسامهم واخلاقهم معَ الزمن حسبَ مُناخ الاقليم الجديد . ثم ان الاقوات تختلف باختلاف الاقاليم وتترك اثرَها في الناس ، فان الإفراط في الخِصب والنعيم والأطعمة الغليظة يورث قِلّة المناعة في الجسم ويورث البلادةَ والغفْلةَ وانكساف الالوان وقبح الاشكال ، كما ان الجوع المفرط ينْهك الجسم والعقل . على ان البلاد المجدبة اقدر على احتمال المجاعات .

والعمران (أو الاجتماع) نوعان : بدْويّ وحضريّ ؛ والاول سابق على الثاني في (الزمن) ومادة له ، فان أهل الحضر مُهاجرون من البدو ، كما أن أهل البادية يقدّمون لأهل الحضر ما يحتاجون إليه من الاطعمة النباتية والحيوانية . ثم ان العمران البَدْوي والعُمران الحضَري ضروريّان

وموجودان معاً دائماً جنْباً الى جنب .

وأهل البادية يكتفون في معاشهم بالضروريّ من المأكل والملبس والمسكن . ثم هم في طباعهم أقربُ الى الخير لأنهم أقرب الى الفِطرة وأبعد عن أوجه الترف . وهم أيضاً أكثر شجاعة (من أهل الحضَر) لتمرّسهم بقتال الحيوانات المفترسة وبصدّ الغارات ولقيامهم بالغزو ، بينما أهل المدن يعتمدون في أشباه ذلك على الاسوار التي تحيط بمنازلهم وبمدنهم وعلى الحامية والشرطة .

وأساس الاجتماع البَدْوي **العصبية** .

العصبية هي «النُعْرة على ذوي القُربى وأهل الارحام ان ينالهم ضيمٌ او تصيبهم هلَكةٌ» . وتكون العصبية في أهل النسب الواضح وفي من صاهرهم او انتسب اليهم بالولاء او الحِلف» . والاصل في العصبية القرابة من النسب . ولكن النسب لا قيمة له في العصبية الا اذا رفَدَه رابطٌ من المصلحة أو الجوار .

والعصبية الكبيرة تتألّف من عصبيّات صغار متفاوتة في القوة . وما دام هنالك في العصائب الملتحمة عصبية واحدة فقط معترف لها بالشرف والتقدم والمنعة ، فالرئاسة على سائر العصائب فيها حتماً . فاذا ضعفت العصبية التي فيها الرئاسة نازعتها سائر العصائب ، ثم حازت الرئاسةَ اقوى العصائب من بينها كُلِّها .

والعصبية تُنْتِجُ جاهاً وسُلطاناً وشرفاً ، ولكنّ هذه كلّها تستمر عموماً اربعةَ اجيالٍ فقط ، فإنّ "نهايةَ الحسب في العقِب الواحد اربعةُ آباء ، وذلك ان بانيَ المجد عالم بما عاناه من بنائه ومحافظ على الخِلال التي هي اسباب كَوْنه وبقائه . وابنه من بعده مُباشر لابيه فقد سَمِع منه ذلك وأخذه عنه ، إلا انه مقصِّر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المُعاني له . ثم اذا جاء الثالث كان حظُّه ... التقليدَ فقصرٌ عن الثاني ... ثم اذا جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة واضاع الخِلال الحافظة لبناء مجدهم» فيتهاون في الأمر وتذهب عنه حقيقة المجد ويضعُف فَيَثِبُ عليه من هو اقوى عصبية .

فاذا ذهبت الرئاسة من عصبية قل ان تَرجِعَ اليها .

والاجتماع الحضري يتطوّر من الاجتماع البَدْوي ، وفيه تستبحر الحضارة وتنشأ الدولة .

اذا قويت العصبية في البدو وظَفِرت بالرئاسة ثم زاد جاهُها وسلطانها ومالها ، فانها تطمع بما فوق الرئاسة وتطمَحُ الى الملك للاستبداد بالحكم والتمتع بما لديها من الجاه والسلطان والمال . غير أن ذلك لا يتيسّر لها في البدو ، إذ الرئاسةُ في البدو تكون بالتراضي ، ولا ترضى العصائب بأن يستبدّ بعضها ببعض . ثم ان المال لا يفيد في البادية لفُقدان وجوه الترف فيها . عندئذ يعزم أصحاب الرئاسة على الانتقال الى الحضر .

والانتقال من البداوة الى الحضارة إما أن يكون بهَجْرِ البادية الى مكان قد سبقت اليه الحضارة ، وإما أن ينقلب جانب من تلك البادية حضراً بجَلْبِ عوائدِ الترف اليه . ويكون ذلك :

أ ـ بانقلاب الرئاسة بالعصبية مُلْكاً فتنشأ الدولة :

اذا كان لامرىء سؤدد ، وكان قومه يتّبعونه طوعاً فذلك هو الرئاسة بالعصبية المألوفة في البَدْو . وأما اذا احتاج صاحب العصبية الى التغلّب على من تحت يدو والى قَهْرِهم حتى يحملَهم على طاعته فذلك هو المُلك . والملك لا يحصل الا بالغَلَب ، والغلب لا يكون الا بالعصبية ، ولا يكون ذلك عادةً إلا معَ البداوة ، فطور الدولة من أولها بداوة . وبما أن المُلك يدعو الى الترف فان الحضارة تتبع البداوة ضرورةً ، لضرورةِ تبَعيّة الرفَهِ للمُلْك[1] .

ب ـ والملك يدعو الى نزول الامصار (المدن ، أو الى انشائها) طلباً للدَعة والسكون وحباً بالترف . ونزول الامصار يدعو الى الاعتمار من بناء الدور وانشاء البساتين ؛ واذا حصل الملك (استقر) تَبِعَه الرفَهُ واتساع الأحوال . والحضارة انما هي تفنن في الترف وإحكام الصنائع

---

(١) مقدمة ابن خلدون ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الثانية ص ٣٠٤ ، ١٩٦١ .

المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني .

جـ - وباتساع الملك في الحضر تنشأ الدولة على الحقيقة وتستقرّ .

ان الرئيس بالعصبية (في البدو) يكون في الحقيقة حكماً في منازعات قومه وحاملاً عنهم أعباءهم ، فهو في الحقيقة خادم لهم (والمثل العربي يقول : سيد القوم خادمهم) .

أما في الحضر فالملك محتاج الى عصبية جديدة لقهر الرعية على طاعته ، ثم هو محتاج الى من يعاونه في الحكم والدفاع عن الملك فتنشأ المرافق المختلفة : القضاء والجباية والجيش والاسطول ؛ وتلك هي الدولة : إدارة الملك والدفاع عنه.

وللدولة نطاق من الارض لا تتعداه أو ، كما يقول ابن خلدون ، حُصّة من الممالك والاوطان لا تزيد عليها . « والسبب في ذلك أن المُلك انما يكون بالعصبية . وأهل العصبية همُ الحامية الذين يَنْزِلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها . فاذا كان أهل عصبيتها أكثر عدداً كانت هي أقوى وأكثر ممالكَ وأوطاناً ، وكان مُلكها أوسعَ » .

واذا كان مع العصبية دعوة دينية ، كما كان الشأن في صدر الاسلام ، كانت الدولة أشدّ قوة وآثاراً في الارض . غير أن الدين وحدَه لا يُنشيء دولة ، بل لا بدّ للدين نفسِه من عصبية حتّى ينتشرَ ويستقرّ . وبما أن العرب خاصةً أصعبُ الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلْظة والأنَفة وبُعْدِ الهِمّة والمنافسة فقلما تجتمع أهواؤهم على واحد منهم الا بصبغة دينية . ثم هم بعد ذلك أسرع الناس قَبولاً للحق والهُدى لسلامة طباعهم . والملك عند العرب (في الاسلام) هو الخلافة أو الامامة ، وهي النيابة عن صاحب الشرع (محمدٍ رسولِ اللهِ) في إقامة أمور الدين وأمور الدنيا معاً .

والملك عند ابن خلدون أمر طبيعي للبشر ، اذ أنّ كلَّ اجتماع انسانيّ بحاجة الى وازعٍ أو حاكم يقيم العدل ويدفع بعضَ الناس عن بعض . والملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويَجبي الأموالَ ويبعث البعوث (يحارب العدوّ) ويحمي الثغور (الحدود التي يُخشى منها مجيء العدوّ براً او بحراً)

ولا تكون فوق يده يدٌ قاهرة .. ومصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه وحُسنِ شكله او مَلاحة وجهه او عِظَم جثمانه او اتساع علمه .. وانما مصلحتهم » انْ يكونَ مُلكُه عليهم صالحاً جميلاً ، « فان الملك اذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات مُنَقِّباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شَمِلهم الخوفُ والذُل ولاذوا منه بالكَذِب والمكر والخديعة فتخلّقوا بها وفسدت بصائرهم وربما خذلوه في مواطن الحروب .. وربما اجمعوا على قتله .. »

من أجلِ ذلك قال ابن خَلْدونٍ، لما اشترط أهلُ السُّنّة أن يكونَ الخليفةُ قُرَشياً : إن ذلك واجب اذا كانت العصبية يوم تنصيب الخليفة في قريش ، والا فليس للنسب القرشي قيمة .

عمر الدولة وأطوارها

تتقلّب عصبية الدولة في اربعةِ أجيالٍ مدى كلِّ جيلٍ ثلاثون سنةً فيصبح عمر العصبية في الدولة مِائةً وعشرين سنة قد تزيد قليلاً أوتنقص قليلاً .

أما في الجيل الاول فيكون أهل الدولة أهلَ بداوة وخشونة وبسالة وشجاعة فيكون جانبهم مرهوباً والناس لهم مغلوبين . وأما في الجيل الثاني فان الملك يتحوّل بالترف من البداوة الى الحضارة فتتكسرُ في أهل الدولة سَوْرة العصبية، ولكنهم يظلون يتذكرون شيئاً من مجدِهِمُ الأولِ فيحاولون التشبّهَ بأهل الجيل الاول ويدافعون عن دولتهم . وأما في الجيل الثالث فينغمس أهلِ الدولة في الترف ويَنْسَوْنَ عهد البداوة وتذهب عصبيتهم جُملةً ويَعْجِزون عن المدافعة ولا يبقى لهم الا مظاهر القوة من الشارة وركوب الخيل بلا فروسية ولا شجاعة . عندئذ يحتاج صاحب الدولة الى أن يستظهر بغيرهم . وهكذا ينقرض الحسب (مجد أهل الدولة) في الجيل الرابع .

في هذه الأجيال الأربعة من عمر الحسب في أهل الدولة تتقلّب الدولة نفسُها في خمسةِ أطوارٍ في الغالب (وان كانت هي في الحقيقة أربعة) :

الطور الاول : طور الظفر بالبُغْية والاستيلاء على الملك ؛ وكون أهل

الدولة كلّهم عصبيةً واحدة قوية يشترّكون في اكتساب المجد وجباية الأموال وفي الحماية والمدافعة ، ولا يستبدّ صاحب الملك دون أهل عصبيته في شيء .

الطور الثاني : طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين . في هذا الطور يصطنع صاحب الدولة الموالي ويستكثر منهم استظهاراً على أهل عصبيته وعشيرته الذين لهم في الملك من الحق مثلُ ما له ، ثم يحاول أن يُقِرّ المُلك (ولايةَ العهد) في نسله هو .

الطور الثالث : طور الفَراغ والدَّعَة لتحصيل ثمرات الملك من التمتّع بالترف والاستكثار من المال وتشييد الهياكل والامصار (المدن) والتوْسِعة في الرزق على الجيوش والبِطانة .

الطور الرابع : طور القنوع والمسالمة للخصوم وتقليد المَلِكِ للماضين من سلفه في ظاهر أمورهم ظناً منه أنه بذلك يستر ضَعْفه عن عيون مواليه وأنصاره .

الطور الخامس : طور الاسراف والتبذير والانصراف الى الشهوات واصطناع بطانة السوء والغفلة عن امور المملكة ، فيقعد جمهور القوم وكبار الرعية عن نصرة صاحب الملك ويَحقِدون عليه فيفسُدُ جندُه وجبايته ويختلّ أمره ويزول ملكه .

ويحسن أن نلاحظ ان ابن خلدون يقْصِد بالدولة هنا « الأسرة الحاكمة » .

وتحتاج الدولة في بقائها الى عصبية قوية هي حاميتها وجيشها ، وهذه تحتاج في قِوامها الى مال ، ومال الدولة يأتي من الجباية (الضرائب) . ويبسط ابن خلدون سياسة الدولة في الجباية ، في الاطوار المختلفة ، فيقول :

ان الجباية تكون في اول الدولة قليلةَ الوزائعِ كثيرةَ الجُملةِ ، وفي آخِرِ الدولة تكون كثيرةَ الوزائع قليلةَ الجملة » . وذلك لأن الدولة في أول أمرها تكون بَدَوِيّةً فيكون مقدار ما يؤخذ من الضرائب قليلاً . وقد تغفل الدولة البدوية عن جمع الضرائب أيضاً . ولذلك يكثر العمران ، وبكثرة العمران يزيد عدد الوزائع فيكثر مجموع الجباية .

ولكن اذا اشرفت الدولة على الحضارة كَثُرَتْ شَهَواتُ اهلها وعدد رجالها فتحتاج حينئذ الى أموال كثيرة فتلجأ الى الشدة في جمع الجباية. حينئذ يلجأ اهل الدولة الى زيادة مقدار الجباية فينكمشُ الناسُ عن البناء وعن النشاط فتَقِلّ جملة الجباية. حينئذ يلجأ أهل الدولة الى زيادة الضرائب زيادة عظيمة والى ايجاد أنواع جديدة منها.

وقد تضعف الدولة وتقصر عن جمع الجبايات من الاصقاع النائية «فيستجدّ صاحب الدولة انواعاً من الجباية يَضْرِبُها على البياعات ويَفرِض لها مقداراً معلوماً على الأثمان في الأسواق وعلى اعيان السلع في أموال المدينة... فتكسد الاسواق لفساد الآمال ويؤذن ذلك باختلال العمران. وهذا يدعو الى نقص الجباية نقصاً كبيراً فيلجأ السلطان (الدولة) الى الزراعة والتجارة، وهذا مضر بالرعايا وبالجباية» ذلك لأن الدولة تملك رأسَ مال كبيراً اذا نُسب الى رؤوس أموال الافراد. «ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك اذا تعرض له غصباً وبأيسر ثمن او لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخسُ ثمنه على بائعه. ثم اذا حصّل فوائد الزراعة... من حرير او عسل او سكر... يكلف (اصحابُ الدولة) اهلَ تلك الاصناف... بشراء تلك البضائع ولا يرضَوْنَ بأثمانها الا القِيَمَ وازيد... وقد تنتهي الحال... إلى انهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من اربابها الواردين على بلدهم ويَفرِضون لذلك من الثمن ما يشاءون ثم يبيعونها في وقتها لمن تحت ايديهم من الرعايا بما يَفرِضون من الثمن. وهذه اشدّ من الاولى واقربُ إلى فساد الرعية واختلال احوالهم».

التربية والتعليم

التعليم عند ابن خلدون صِناعة خاصة غايتها اثبات مَلَكة العلم في نفوس المتعلّمين (لا حمل المتعلّمين على حفظ فروع العلم). وهو يضع للتعليم مَنْهَجين يجب أن يطبّقا في وقت واحد: منهجَ التوسّع ومنهج التدرّج. يبدأ تعليم الصغير بالتدرّج به من الاسهل الى الاقلّ سهولة في ثلاثة

تكرارات شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً : ففي المرة الاولى نلقّن المتعلّم مسائل يسيرة من علم ما ونشرحها له شرحاً يتفق مع قوة عقله واستعداده لقبول العلم ، فيصبح له في ذلك العلم ملكة جزئية ضعيفة ، ولكنها كافية لأن تهيئه لفهم ذلك العلم وتحصيل مسائله . وفي المرة الثانية نتوسّع في تلقين المتعلّم ونستوفي له شرح ذلك العلم حتى تجود ملكته فيه ويطّلع على كثير من تفاصيله . وفي المرّة الثالثة نشرح للمتعلم غوامض العلم ومشاكله فيستولي على ملكة ذلك العلم . وربما استطاع بعض الناس الاحاطة بعلم ما في أقل من ثلاثة تكرارات .

وابن خلدون ينصح بألاّ ننقل المتعلّم من علم الى علم قبل أن يحيط بالعلم الاول لئلا يتقسّم بالُه بين العلوم فلا يظفر بشيء منها . ولكن يبدو لي أن ابن خلدون قد قصد بذلك العلوم المتباعدة كاللغات أو الاقتصاد والطبيعيات ، أو كالموسيقى والكيمياء ...

وكذلك ينصح ابن خلدون بالاعتدال في توزيع جلسات العلم (جدول الدروس) فلا نُباعد بينها حتى ينسى المتعلم في موعد الجلسة التالية ما كان قد تعلّمه في الجلسة السابقة (ولا نراكم دروسَ المادة الواحدة حتى لا نترك للمتعلم فرصة يهضم فيها ما يتعلّمه في تلك الدروس) .

ثم ان الشدة على المتعلمين ، لا سيّما الصغارُ منهم ، مضرّة بهم لأنها تحول دون اكتساب الملكة . ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين ... سطا به القهر وضيّق (ذلك) على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه الى الكسل وحمله على الكذب والخبث ، وهو التظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الايدي اليه بالقهر عليه » ، فتفسد فيه معاني الانسانية ويصير عيالاً على غيره، ثم تكسل النفس عن اكتساب الفضائل والخُلق الجميل.

وينصح ابن خلدون المتعلّمين ، اذا أتموا علمهم في بلادهم ، أن يقصدوا المشيخة (كبار الاساتذة) في البلاد المختلفة ليلتقوا بهم شخصياً وليستكملوا فنون العلم وطرائقه ويعرفوا المذاهب المختلفة فيه والآراء ،

لأن حصول ملكة العلم (إتقانه) من المباشرة والتلقين أشدّ استحكاماً وأقوى رسوخاً، ولا سيما عند تعدد الاساتذة وتنوعهم.

وكذلك يرى ابن خلدون أن التعلّم لا يَحْصُل كلّه بالاستعداد والجِدّ، وأن هناك جزءاً طبيعياً يُتَلَقّى بالفتح من الله: «فاذا حصل لك ارتباك في فهمك او تشغيب بالشُبهات فاطرح ذلك.. واترك الامر الصناعي جملة واخلُص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه... ثم فرّغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه... متعرضاً للفتح من الله..»

ولا ريب في أن قول ابن خلدون هذا يوافق قولنا في علم النفس إن العقل يكلّ من متابعة الجهد والتركيز فيبطؤ تفهّمه للقضايا ويكسل. فاذا نحن أجمَمْنا العقل (تركنا له فرصة يستريح في أثنائها) عاد إليه نشاطه الاول واستأنف فهم القضايا كعادته.

والعلوم في رأي ابن خلدون نوعان: علوم مقصودة لذاتها كتفسير القرآن والحديث والفقه والطبيعيات والالٰهيات، ثم علوم آلية كالنحو والبلاغة والحساب والمنطق. وبما أن العلوم الآلية وسائل الى فهم العلوم المقصودة لذاتها فعلى المتعلّم أن يأخذ منها بقدر كاف لفهم العلوم المقصودة. ولكن يجوز لنفرٍ قليلينَ ان يتوسّعوا في العلوم الآلية اذا كان لهم استعداد خاصٌ لذلك، واذا كان لهم منها فائدة (كتدريسها مثلاً).

العلم والتعليم

العلم من توابع الحياة في الحضر، لحاجة أهل الحضر اليه ولأنه احياناً من عوائد الترف وحب الاطلاع والثقافة. والعلوم صنفان: صنف يهتدي اليه الانسان بفكره كالعلوم الرياضية والطبيعية والعقلية، وصنف مستند الى الواضع الشرعي كعلوم الدين واللغة.

ويستعرض ابن خلدون العلوم في مقدمته ويفسّرها ويؤرّخها. وهو يرى أن الهندسة توسّع المدارك الانسانية، كما يرى أن اجادة علم ما تسهّل الاجادة في علم آخر؛ وكلّما أجاد الانسان عدداً أكبر من العلوم

كان تعلّمه للعلوم الباقية أهونَ عليه .

وابن خلدون يعتقد أنْ لا فائدةَ من الفلسفةِ الماورائية لأنها وراء نطاق العقل ؛ كما أنه ينكر ثمرة الكيمياء في تحويل المعادن الخسيسة الى معادن شريفة . وكذلك قال ببطلان صناعة النجوم (التنجيم) التي يُقصد منها معرفة الغيب من طريق الكواكب ، لأن تأثير الكواكب في ما تحتها باطل اذ تبين في باب التوحيد أنْ لا فاعلَ الا الله .

التاريخ

استعرض ابن خلدون كتب المؤرّخين الذين سبقوه فوجد لأصحابها مَغالطَ (أخطاءً) تَرْجِعُ الى اربعة أصول :

أ – الثقة المطلقة برواة الاخبار (لأن الخبر نفسَه يحتمل الصدقَ والكَذِب) .

ب – الاقتصار على سرد أسماء الملوك ووصف المعارك ، مع الميل الى المبالغة في أعمال الملوك وأعداد الجيوش .

ج – اهمال الأحوال الاجتماعية الفاعلة في سير التاريخ إمّا غفلةً من المؤرخين عن ملاحظتها أو جهلاً بتلك الأحوال جُملةً .

د – الميل مع الهوى أو المصلحة : فمنهم من يتأثر في سرد التاريخ بمذهبه الديني أو السياسي أو الاجتماعي ؛ ومنهم من يتكسّب بكتابة التاريخ فيسرده على النحو الذي يُرضي الرؤساء والعظماء والاغنياء تقرباً منهم وتكسّباً (وان كان أحياناً لا يعتقد بما يكتب) .

ثم ان ابن خلدون قد عرّف التاريخ بأنه « علم من علوم الفلسفة موضوعه الاجتماع الانساني » . أما أنه علم من علوم الفلسفة فلأنه يقتضي تعليلَ الحوادث وربط بعضها ببعض مع تمييز الخبر الصادق من الخبر الكاذب والترجيح بين الاسباب . وأما أن موضوعه الاجتماع الانسانيّ فلأن التاريخ يجب أن يتناول وصف التطور في البيئة الاجتماعية بكلّ ما فيها من سياسة وحرب وصناعة وتجارة وعلم وفن ، ومن حركات اجتماعية عامة أو دينية أو اقتصادية أو فكرية . من أجل ذلك وجب أن يكون المؤرّخ مُلماً

بعلوم كثيرة ؛ فاذا كان لا يعرف الا التاريخ (رواية الاخبار) كان قاصّاً فقط .

آراؤه الأدبيّة

ان اللغة بألفاظها وتراكيبها وإعرابها مَلَكة متقرّرة في العضو الفاعل لها ، أي اللسان ، يَرويها الصغير عن الكبير بالنقل والمحاكاة . كذلك كانت اللغة الفصحى لِمُضَرَ من العرب حين انتشروا بالفتوح واختلطوا بالمستعربين ففسد الإعراب في مخاطباتهم ؛ فمن أراد الحصول على ملكة اللسان المُضَريّ فعليه ان يأخذ نفسُه بحفظ كلامهم القديم الجاري على أساليبهم من القرآن والحديث وكلام السلف ومخاطبات فحول العرب في اسجاعهم واشعارهم ... ثم يتصرف بعد ذلك في التعبير عما في ضميره حسب عباراتهم وتأليف كلماتهم ... فتحصل له الملكة بهذا الحفظ والاستعمال .

غير أن البراعة في اللغة وفنونها ذوق يفيده العلم بالصرف والنحو وفنون الأدب والشعر ، ولكنّ هذه لا نفعَ لها إذا لم يكن عند المتعلّم ذوق أدبي . ثم إن الاجادة في النثر والشعر معاً لا تتفق لواحدٍ إلّا نادراً ، كما لا تتّفق البراعة في النجارة والخياطة مثلاً لصانع واحد ؛ ذلك لأن كل صِناعةٍ مَلَكةٌ قائمةٌ بنفسها في أعضائها (عضلاتها وأعصابها) المخصوصةِ بها ، والملكاتُ لا تتزاحم (لا تستقر ملكتان متضادّتان أو مختلفتان اختلافاً كبيراً في عضو واحد) .

والفارق بين الشعر والنثر يكون في الألفاظ : ان النثر يقوم على المعاني . أما المختار من الشعر فما كانت ألفاظه طُبْقاً (مساوية) على معانيه أو أوفى (أكثر) منها . فإنْ كانتْ المعاني كثيرة كانت حشواً ، واشتغل الذهن بالغوص عليها فمَنَعَ الذوق عن استيفاء مُدْرَكِهِ من البلاغة . ولهذا كان شيوخُنا (أساتذتنا) يَعيبون شعرَ أبي بكرٍ بن خَفاجةَ ، شاعرِ شرقِ الأندلسِ ، لكَثْرةِ معانيه وازدحامها في البيتِ الواحد ، كما كانوا يَرَوْنَ أن نظمَ المتنبي والمعريّ ليس من الشعر في شيء ، لمثل هذا السبب .

للتوسع والمطالعة

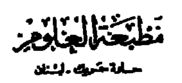
- مقدمة ابن خلدون ، بيروت (المطبعة الادبية) ١٩٠٠ م ؛ الخ القاهرة (المطبعة الازهرية) ١٩٣٠ م ؛ القاهرة (لجنة البيان العربي) ١٩٥٧ - ١٩٦٢ ؛ بيروت (دار الكتاب اللبناني) .
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ... ، القاهرة (بولاق) ١٢٨٤هـ بيروت (دار الكتاب اللبناني) ١٩٥٦ - ١٩٥٩ م .
- لباب المحصّل في أصول الدين (نشره الاب لوسيانو روبيو) ، تطوان (دار الطباعة المغربية) ١٩٥٢ م .
- شفاء السائل لتهذيب المسائل (عارضه بأصوله محمد تاويت الطنجي) ، استانبول (منشورات كلية الآداب) ١٩٥٧ م ؛ (نشره الاب أغناطيوس خليفة) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٦ م .
- التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً لابن خلدون (عارضه بأصوله محمد بن تاويت الطنجي) ، القاهرة (لجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٥١ م .
- أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ - ١٩٦٢/١/٦م ، القاهرة (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية) ١٩٦٢ م .
- مهرجان ابن خلدون (مايو ١٩٦٢) نظمته كلية الآداب بجامعة محمد الخامس) ، الدار البيضاء (دار الكتاب) بلا تاريخ .
- ابن خلدون ، قائمة بمؤلفاته وبعض المراجع التي كتبت عنه بمناسبة المهرجان العلمي الذي نظمه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة (دار الكتب) ١٩٦٢ م .
- دراسات عن مقدّمة ابن خلدون ، تأليف ساطع الحصري ، بيروت (الكشاف) ١٩٤٣ - ١٩٤٤ م؛ القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٣ م

- ابن خلدون منشىء علم الاجتماع ، تأليف علي عبد الواحد وافي ، القاهرة (مكتبة نهضة مصر) بلا تاريخ .
- مع ابن خلدون ، تأليف أحمد محمّد الحوفي ، القاهرة (مكتبة نهضة مصر) ١٩٥٢ م .
- دقائق وحقائق من مقدمة ابن خلدون ، تأليف محمود الملاح ، بغداد (مطبعة أسعد) ١٩٥٥ م .
- فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، تأليف طه حسين (نقله الى العربية عبدالله عنان) ، القاهرة (بلجنة التأليف والترجمة والنشر) ١٩٢٥ م
- ابن خلدون وتراثه الفكري ، تأليف محمد عبد الله عنان ، القاهرة (المكتبة التجارية) ١٩٥٣ م .
- كلمة في ابن خلدون ومقدمته ، تأليف عمر فرّوخ ، بيروت ١٣٧٠ ه = ١٩٥١ م .
- مقدمة ابن خلدون ، تأليف الاب يوحنّا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٤٧ م .

فهرست أبجدي لأعلام الأشخاص

(م : مكرر ؛ ح : في الحاشية)

— ب —



مطبعة العلوم
حارة حريك . لبنان

